ESPACIOS IMAGINARIOS
Y REPRESENTACIONES SOCIALES

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

PSICOLOGÍA

28

Ángela Arruda y Martha de Alba
(Coords.)

ESPACIOS IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES SOCIALES

Aportes desde Latinoamérica

Álvaro Agudo Guevara
Tunico Amancio
Lisle Astorga
María A. Banchs R.
Alfredo Guerrero Tapia
Denise Jodelet
Mireya Lozada Santeliz
Clarilza Prado de Souza
Lilian Ulup



Espacios imaginarios y representaciones sociales : Aportes desde Latinoamérica / coordinado por Ángela Arruda y Martha de Alba ; prefacio de Serge Moscovici. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2007
000 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Psicología ; 28)

Bibliografías
ISBN 978-84-7658-

1. I. Moscovici, Serge, prefacio II. Arruda, Ángela, presentación y coord. III. Alba, Martha de, coord. IV. Colección

Primera edición: 2007

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
En coedición con
ISBN: 978-84-7658-
Depósito legal: B. -2007
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 / Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

UN LARGO PREFACIO

I

Ante un trabajo tan bien logrado, este prefacio no debe ser considerado como un homenaje académico o como la defensa de un libro que se defiende mejor solo. La cuestión del valor de una investigación es ambigua. ¿Puede significar que este trabajo encontrará entre los investigadores practicantes a algunos que deseen continuarla de manera competente? O bien, y más directamente, ¿merece ser continuada por su tema, por su método, o por su objetivo, en fin por esencia misma? Estas preguntas sobre la fecundidad y la pertinencia de la investigación de nuestros colegas se plantea porque es novedosa y podría abrir un campo de investigación. Su carácter ejemplar se debe al hecho de que después de varios años de intentos, de dudas, persigue un objetivo preciso y nuestros colegas, conscientes de nuestras expectativas, la condujeron a su destino. El libro es al mismo tiempo el recuento de esta búsqueda en común, del Graal que es una idea con contornos difusos, percibida por un pequeño número de fervientes, estrechamente unidos entre sí. Para expresarles mi gratitud y justificar mi intervención, quisiera formular las reflexiones suscitadas por la lectura de este manuscrito, así como mis propias ficciones con respecto a su futuro. No hay razón para disimular que este futuro me es preciado, como todo aquello que abre un camino a la teoría a la que he consagrado una gran parte de mi vida. Ella me habita más de lo que yo la habito, aún si a mi edad debería testimoniar mayor sabiduría.

Para comenzar, es cierto que el verdadero destino de una in-

vestigación es el de formular la pregunta concerniente a una época. La actualidad de esta pregunta es más significativa que su grado de claridad, sus consecuencias prácticas o su demanda social, aspectos que son a veces ilusorios. En efecto, las probabilidades de una investigación cuya actualidad no emerja de este tipo de preguntas son más aleatorias.

Antes de declarar un juicio, es conveniente revisar los cambios espectaculares de nuestro tiempo. Cuando se abre la era moderna, la acción de los individuos y de las masas se puso al servicio de las naciones, de los Estados organizados, confiados en que la única manera de vivir bien es protegerse entre fronteras seguras y reconocidas, dibujadas en los mapas científicos y militares que sustituyen a los mapamundis antiguos. Concretamente, representaciones sociales, tratados, documentos de identidad, frases hechas, códigos de lenguaje estandarizados, nombres de referencia (Brasil, España, etc.), como nombres de grandes familias, cumplen la función reconocida de proteger el equilibrio simbólico en contra de la realidad cambiante de poblaciones y de territorios.

Desde esta perspectiva, el modo de vida autóctono y sedentario es considerado como normal, digamos racional, mientras que el modo de vida «extranjero» y nómada deviene incierto e imaginario, portador de estigmas de una existencia que se desarrolló en el *no man's land*. Lo que resulta interesante, lo que llama la atención en nuestra época, es la emergencia de dos tendencias contrarias que producen, al parecer, el mismo efecto. Por un lado, los grandes países se fragmentan, aparecen nuevas fronteras al interior de sus fronteras legítimas, pensemos en España, en Bélgica, en Rusia y aún en Gran Bretaña. Este aspecto imaginario se hace más manifiesto cuando observamos el movimiento en el sentido contrario, que tiende hacia la unificación de nuevas entidades sociales y políticas, como Europa por ejemplo. Y precisamente la pregunta que se plantea hoy en día a las naciones que forman parte de ella es: ¿cuáles son las fronteras de Europa? En este caso, suponemos la existencia de representaciones sociales de un continente cuyos anclajes históricos y culturales efectivos se proyectan sobre un área geopolítica aún ficticia. Pero el telón de fondo de estas dos tendencias es la mundialización o la globalización, anticipando un estado futuro del mundo que sería al mismo tiempo un *all men's land*. En sentido figurado, el término

designa a la tierra habitada, y en sentido abstracto, una vocación histórica, cultivada a pesar de las realidades nacionales y de los valores legítimos dominantes. Si la mundialización es un axioma práctico y no una utopía, entonces anuncia una nueva geografía, una nueva metáfora de la existencia humana en el espacio. Es evidente que hacer estas preguntas de actualidad significa diseñar el campo de investigación que este libro anuncia. Es sin duda esto lo que explica la fascinación que ejerce en el lector. Una fascinación en la que se mezclan tanto sus descubrimientos acertados como las ensoñaciones sobre su prolongación en el futuro.

II

Este libro atestigua también la paciencia, el talento de sus actores. Una amistad que se consolidó a lo largo de los años me permite evocar ciertas reflexiones teóricas que permanecen en mí desde hace años y que este trabajo me recuerda nuevamente. En efecto, desde los inicios de la teoría de las representaciones sociales, regresé varias veces (puesto que se trata de un hecho de observación) a la dimensión figurativa de nuestras representaciones, de su núcleo mismo. Si tratamos de resumir las razones, debemos recordar que su objetivo es la traducción de un género de conocimiento a otro, de la ciencia al sentido común, lo cual exige, a veces, una creación completamente original que no tiene equivalente en el pensamiento colectivo, como fue el caso de la relatividad en física, de la doble hélice en la biología molecular, convertida en una imagen simbólica y popular de nuestro tiempo. Es por ello que la traducción de un concepto en imagen precede al proyecto de comunicación hacia el público, y sobre todo al de acelerar las comunicaciones. Es cierto, como dice el proverbio chino, que «una imagen dice más que mil palabras». Y debe sin duda aplicarse a estas representaciones sociales emblemáticas que son los mapas geográficos comunicados a través de una población que se reconoce en ellos y se identifica con ellos. Para los franceses, el mapa de Francia es un hexágono, es su realidad figurada. Del mismo modo que la bota italiana es la del sur y de un espacio de transición hacia el mundo exótico de Sicilia.

Sea como fuere, y para decirlo rápidamente, este género de traducción figurativa de una representación abstracta o extraña en una representación concreta y familiar es una metáfora del lenguaje, una analogía del pensamiento o una alegoría en el dominio de las creencias, creencias religiosas en particular. Se podría quizá decir que las representaciones geográficas son de naturaleza alegórica.

De este libro, como se ve, se retendrán los métodos y lo que enseña sobre la traducción figurativa, sus efectos de comunicación, o como dicen los ingleses, su «*food for thoughts*, un alimento para el pensamiento». Esto explica porqué aproveché esta ocasión para revenir sobre una de las facetas de la teoría de las representaciones sociales. Aún cuando la tendencia intelectualista, dominante en nuestra ciencia, se limite al tratamiento de información abstracta y atomizada. Siendo una minoría en este punto teórico, tengo el deber de ser consistente y aún intransigente. Cada representación realmente social integra en el conocimiento la cara de las cosas y libera a cada individuo del temor de invisibilidad del mundo en el que vive, es decir del tabú poderoso de la imaginación.

III

Algún día habrá que repensar la historia contemporánea a través del prisma de la imagen, la imagen social y política ciertamente, pero también aquélla que tiene una supremacía sobre lo real, que la desvaloriza. «Las imágenes se transformaron en cosas», escribía nuestro querido amigo Baudrillard. «La imagen no puede más imaginar lo real porque es lo real, y no puede más trascenderlo, transfigurarlo, ni soñarlo, porque es la realidad. Es como si las cosas hubieran absorbido su espejo...». Sabemos que se trata de un efecto de la sociedad de masas y de la industria del cine y de la televisión, pero la cuestión del imaginario es más vasta y más antigua. Para dilucidar el alcance teórico de esta investigación, dentro de la tradición en la que se inscribe y que la justifica, me serviré de las reflexiones de Hannah Arendt, presentadas en su obra inacabada, *La vida del espíritu*. Ella comienza evocando un hecho que, en algún sentido, se encuentra en el origen de la teoría de las representaciones sociales, y que

describe como «la guerra intestina entre el sentido común, este sexto sentido que ajusta los otros cinco sentidos a un mundo común, y la facultad de pensamiento y la necesidad de razón que lleva a los hombres a retirarse voluntariamente de él durante intervalos considerables» (p.112). De nada serviría constatar este hecho sin antes responder a la pregunta de saber quién ha declarado esta guerra: ¿la minoría o la mayoría? «Los filósofos han visto», escribe Hannah Arendt, «en esta guerra intestina el efecto de hostilidad normal de la multitud hacia la minoría y su verdad; pero… hay que reconocer que no existe prácticamente ningún ejemplo comprobado en que la multitud declare por iniciativa propia la guerra a los filósofos. Cuando se trata de minoría y de multitud, es sobre todo lo inverso lo que se da como cierto» (p. 112). Si el orden de las causalidades se invierte, se debe, me parece, a una convicción bastante antigua de los pensadores «profesionales», de que la masa, la multitud, la mayoría de sus congéneres, son incapaces de pensar, de conocer, por lo que no existe justificación para darles la razón. Lo constatamos al leer a los más grandes filósofos que desvalorizan la inteligencia de la mayoría en los mismos términos que la psicología de las masas de Le Bon, incluyendo al desprecio. Al meditar sobre quiénes pueden satisfacer su necesidad metafísica, Schopenhauer afirma que ésta es accesible a «un número muy pequeño de hombres, que no puede producirse y conservarse mas que en las civilizaciones más avanzadas». Por el contrario, los sistemas de segunda especie están hechos exclusivamente para la gente que no es capaz de pensar sino únicamente de creer. La multitud no puede más que creer e inclinarse ante una autoridad, el razonamiento no es propio de ella. Nietzsche también lo dice de manera concisa: «Sólo el individuo es capaz de producir un gran pensamiento. Las convicciones de las masas tienen siempre algo de imperfecto y difuso. Aunque, las pulsiones de las masas son más poderosas que las de los individuos». En la guerra intestina por la que atraviesa el occidente, Hannah Arendt propone un armisticio: «Es evidente», escribe, «que la multitud no puede parecerse al filósofo», pero eso no significa, como lo afirma Platón, que «sea una necesidad que los filósofos sean críticos del pueblo», y perseguidos por la multitud «como un hombre atrapado entre las bestias feroces». Pido perdón al lector por haberle impuesto el recuerdo de estas tensiones que existen en el corazón mismo de nuestro

conocimiento de lo real. Pero se las olvida frecuentemente cuando nos contentamos con clasificar nuestras facultades para conocer, con poner el acento sobre sus diferencias en lugar de prestar atención a su interacción y a las interacciones entre la minoría y la mayoría pensantes en la sociedad, a su raíz histórica. En su crítica a la cognición social, el psicólogo americano Newell recordaba en su libro *Unified Theories of Cognition:* «El impacto específico del ingrediente social es que el contenido del conocimiento social no está dado, tampoco se deriva del mecanismo básico ni de los aspectos de la tarea que están presupuestos en los ingredientes anteriores. Existe un elemento de contingencia histórica fundamental en las situaciones sociales». Manifiestamente, la devaluación relativa de las imágenes con respecto a los conceptos no es, por así decirlo, intrínseca a su valor psíquico o intelectual, sino al lugar que ocupan en el pensamiento de la mayoría. O dependiendo de las culturas, por ejemplo la china, que tiene una escritura icónica. En resumen, podríamos decir que existe algo completamente original en el sentido común. Por un lado, el poder de las ideas es agrandado por la imaginería, y por el otro, el pensamiento a través de las imágenes es comprendido y comunicado con mayor facilidad. Hannah Arendt nos recuerda la razón: «Analogías, metáforas, emblemas, son los hilos por los cuales el espíritu aprehende al mundo, aún cuando, por distracción, pierda el contacto con él; y es por ello que garantizan la unidad de la experiencia humana». Re-presentar lo que detectamos en medio de las experiencias de nuestros cinco sentidos, o hacer presente lo que está ausente, presupone el recurso a esta *facultas imaginandis*, «facultad de las intuiciones fuera de la presencia del objeto», para decirlo en palabras de Kant. Este tema es vasto y complejo, históricamente esencial. Pero ha llegado el momento de concluir.

Estos estudios sobre la imagen son actuales porque abordan transformaciones esenciales de nuestra cultura, de nuestra educación, que tienen consecuencias prácticas que no sabemos afrontar. Sin embargo, estos estudios conciernen también, finalmente, aspectos de la teoría de las representaciones sociales. Por su método sin duda, aunque principalmente en tanto que elementos inherentes al pensamiento común. No me considero el guardián mítico de la pureza de le teoría. Pero no puedo impedirme estar siempre en la búsqueda de todo aquello que pueda trans-

formarla y mejorarla.

Leí lentamente el manuscrito de este libro. No tiene un aire provocador, pero nos provoca porque descubre el horizonte que dibuja. No solamente estuve contento de ser el lector, sino también de reconocer el valor del trabajo invertido. Esperando que los autores estén dispuestos a continuarlo mañana, si pueden, y concientes de que sería una gran pérdida, si no pueden. Espero en todo caso que su libro encontrará lectores numerosos y entusiastas. El esfuerzo de los autores lo amerita. Y será recompensado por el eco creador que debe encontrar en las ciencias humanas. Para terminar, cito dos versos de Hölderlin que me vienen a la mente:

Va ! Avance désarmé
De par la vie, et n'aie souci

SERGE MOSCOVICI

París, 25 de junio de 2007

PRESENTACIÓN

Este libro es el resultado de un trabajo colectivo realizado por investigadores latinoamericanos y franceses reunidos en torno al tema de los imaginarios latinoamericanos. El Grupo de Trabajo de Imaginarios Latinoamericanos, se constituyó bajo el auspicio del Laboratorio Europeo de Psicología Social (LEPS) de la Maison des Sciences de l'Homme, y fue coordinado por Angela Arruda (Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil). De corte interdisciplinar, pues cuenta con psicólogos de diversas áreas ––social y escolar—, un cineasta y un sociólogo, el propósito del grupo fue diseñar investigaciones y establecer reflexiones teóricas para profundizar el estudio de la relación entre el concepto de imaginario y la teoría se las representaciones sociales, en el ámbito del continente americano. Partiendo de investigaciones desarrolladas en los países de los participantes, se buscó discutir sobre el desarrollo del pensamiento social en nuestros países y en nuestro continente.

El Grupo se reunió por primera vez en París en 2001. La idea de crearlo surgió después de una conversación inspiradora con Serge Moscovici y gracias al apoyo del Laboratorio Europeo de Psicología Social, en la Maison de Sciences de l'Homme de París. Una investigación sobre un «objeto insólito» como sea Brasil, en las palabras de Moscovici, apareció como la oportunidad para un proyecto más ambicioso. En otros países de América Latina antiguos estudiantes de Moscovici y Denise Jodelet que se conocían habían acumulado una larga experiencia de investigación y participación, alimentando preocupaciones próximas frente a los problemas actuales y asimismo a la construcción del

pensamiento social. A ellos se iban a sumar algunos otros colegas en el mismo diapasón y Denise Jodelet, conocedora de nuestros países que compartía nuestras preocupaciones comunes.

Somos diez. Inicialmente, éramos María Auxiliadora Banchs y Mireya Lozada de Venezuela; Alfredo Guerrero de México; Clarilza Prado, Tunico Amancio, Lilian Ulup y yo, de Brasil; Denise Jodelet, de Francia, quien sugirió otros investigadores, de la nueva generación. De entre ellos Martha de Alba afortunadamente aceptó juntarse a nosotros. María Banchs invitó a Álvaro Agudo, cuya trayectoria personal e intelectual fuera marcada por las mismas preocupaciones.

Se decidió comenzar con una investigación sobre imaginarios latinoamericanos que permitiera ahondar en una comparación entre países de América Latina. La primera opción fue realizar un estudio comparativo entre Brasil y México, por ser los países de donde proviene un número importante de investigadores que trabajan en el campo de las representaciones sociales desde una perspectiva psicosocial. Por otro lado, algunos colegas, principalmente de otros países, se mostraron dispuestos a dar continuidad a sus respectivos estudios sobre el tema, y a enriquecer la discusión teórica y metodológica con contribuciones elaboradas a partir de su experiencia empírica.

Con esos objetivos, el grupo se tuvo reuniones periódicas durante cuatro años sea en París, o en América Latina, con apoyo del LEPS-MSH, de la UNAM en la ciudad de México y de la UFRJ en Río de Janeiro. En ese período se han programado y ejecutado varias investigaciones: un proyecto común entre Brasil y México, dos proyectos en Venezuela, uno más en México y otros dos en Brasil. Algunos de ellos han logrado obtener recursos de los órganos de fomento de sus países, como FAPESP, Fundación Carlos Chagas, Fundación José Bonifacio, en Brasil, y FONACIT en Venezuela. Todos ellos aún siguen caminando por medio de tesis y disertaciones en curso y de intervenciones prácticas que proseguirán profundizando sus temas.

Cabe registrar que el grupo se constituyó, para sus componentes, en un espacio de reflexión e intercambio valioso, donde se han profundizado ideas y amistades, mezclando el hacer ciencia con un intenso placer intelectual y personal.

Desde un principio habíamos asumido el compromiso de una publicación de síntesis al final del cuatrienio acordado con el LEPS-

MSH. Este libro viene a ser el resultado de este compromiso y de lo que hemos llevado a cabo a partir de la creación del Grupo. Por supuesto, no se agota aquí el conjunto de esa producción, que se ha multiplicado en ponencias, artículos, diálogos con colegas, y sobretodo en un acúmulo teórico-metodológico que resulta imposible exponer en una única obra. El libro, por lo tanto, es un primer relato de este período de trabajo, que se espera poder continuar más adelante, con otros aportes teóricos y articulaciones entre lo que se presenta aquí y lo que no se ha podido presentar.

Los capítulos contienen por lo tanto sistematizaciones de los trabajos, que se han dividido en dos planes. Uno, el de la mirada proveniente del mismo continente latinoamericano, que lleva en cuenta su contexto histórico, social y político y los cambios en curso a partir de la globalización. Otro, el de la mirada externa, que parte de los europeos y americanos y se expresa por medio de manifestaciones estéticas como la literatura y el cinema.

Abren el libro los capítulos introductorios de Mireya Lozada y Alfredo Guerrero, *América Latina: invasión, invención y creación,* y de María Auxiliadora Banchs, Álvaro Agudo y Lisle Astorga, *Imaginarios, representaciones y memoria social.* El primero plantea la problemática de América Latina en cuanto contenido simbólico atravesado por su concretud política, económica y social, cuyos dilemas, como el de la identidad por ejemplo, son interrogados por la globalización. Este texto, como lo dicen los autores, es un llamado a compartir nuestros imaginarios, nuestras representaciones. Un llamado a sacudir nuestras certezas e incertidumbres teórico-metodológicas, mientras construimos un espacio de relaciones de intercambio de vivencias y experiencias. En el segundo, los autores ofrecen un cuadro de las líneas teórico-epistemológicas que habitan y reúnen este grupo, ubicándolo en el panorama actual de las ciencias sociales y humanas de manera general. Asimismo explicitan los principales conceptos convocados a apoyar la reflexión que se ha desarrollado y se desarrolla en el grupo, aunque de manera heterogénea y con asociaciones distintas según el caso.

En seguida vienen dos capítulos que encierran la mirada del Otro. En *Travesías latinoamericanas: dos miradas francesas sobre Brasil y México* Denise Jodelet hace una lectura sensible de los escritos de Bernanos sobre Brasil y de Artaud sobre México para estudiar cómo la dinámica del imaginario va a fundar, con base

a una subjetividad que se define en un contexto socio-histórico dado, la elaboración de una visión del Otro marcada por significados e interpretaciones que van más allá de la sola constatación de la experiencia, al mismo tiempo que la integran. Tunico Amancio estudia los *Imaginarios cinematográficos sobre Brasil* en las películas extranjeras de ficción, considerando que están organizados de acuerdo a articulaciones históricas, procedimientos retóricos y simplificaciones socioculturales. En su agudo análisis de la producción cinematográfica americana y europea que representa a Brasil, toma como matrices simbólicas la mirada de personajes históricos que han generado tipologías narrativas importantes sobre Brasil de alguna forma.

Para trabajar la mirada propia, tenemos dos tipos de textos: los que la trabajan a partir de cartografías imaginarias de Brasil y de México y en seguida, los que vienen trazar imaginarios y memorias de la historia reciente en Venezuela. En el primer caso, se trata de resultados de investigaciones inspiradas por el trabajo de Denise Jodelet y Milgram sobre los mapas mentales de París y Nueva York. Se han investigado el imaginario y las representaciones sociales de México y de Brasil, de la ciudad de México y de la escuela en Brasil. En el segundo, imaginarios socio-políticos, históricoas y rurales de Venezuela son el foco.

Como cartografías imaginadas de Brasil, Ángela Arruda y Lilian Ulup, en *Brasil imaginado: representaciones sociales de jóvenes universitarios,* nos presentan los desafíos que se planteó la investigación: capturar la comunidad imaginada, en su dimensión simbólica, psicosocial y afectiva; hacerlo por medio de los mapas dibujados, imaginarios, que organizan conocimientos —y afectos— sobre un objeto cuyos contornos no forman parte de la vivencia directa; analizar las imágenes creadas. Las autoras exponen un cuadro sorprendente de los Brasiles contenidos en Brasil, donde grandes contrastes parecen organizar las representaciones sociales a su respecto, representaciones que habitan los imaginarios y por ellos son habitadas.

En *Imaginario y representaciones sociales de la escuela* Clarilza Prado de Sousa presenta los resultados de una investigación realizada con estudiantes de Medicina y Pedagogia de las cinco regiones geográficas de Brasil, para comprender el imaginario y las representaciones sociales sobre la escuela. El trabajo parte de la visión de la escuela como un espacio simbólico que acoge

las luchas de estos jóvenes consigo mismos, con su futuro y con su país. La teoría de las representaciones sociales permitió comprender los lazos entre símbolos y significados que definen el hacer cotidiano de la escuela y asimismo la identidad de estos jóvenes universitarios.

Entre las cartografías imaginadas de México, con *Imágenes de América Latina y México a través de los mapas mentales* Alfredo Guerrero nos brinda un estudio en el cual desarrolla las relaciones entre una representación social y su contenido imaginario expresados en los mapas mentales de un país y de un continente. El autor hace uso de métodos semióticos y hermenéuticos para encontrar las lógicas mediante las cuales se construye la imagen, y desde las cuales se desprenden los distintos sentidos que se le otorga a los objetos de representación «México» y «América Latina». Sugiere el surgimiento de un movimiento de los imaginarios que prevalecieron en el siglo XIX hacia nuevos contenidos insertos en los procesos de globalización e integración regional.

Martha de Alba se dispuso a profundizar en su estudio *Mapas imaginarios del Centro Histórico de la ciudad de México: de la experiencia al imaginario urbano* las relaciones entre praxis, representaciones sociales e imaginarios y el espacio, en este caso la ciudad de México. La autora nos propone la instigadora hipótesis de que existe una graduación de niveles de construcción simbólica del espacio que va desde la experiencia o la práctica directa hasta una relación indirecta y abstracta que corresponde a un imaginario socialmente construido sobre un lugar determinado. Entre los dos, hay un nivel intermedio que correspondería a las representaciones sociales, conocimiento que se alimenta tanto de la experiencia como de otros saberes constituidos, formales e informales, míticos o apegados al mundo real.

En seguida, tenemos tres capítulos dedicados a los imaginarios sociales, rurales e históricos en Venezuela.

María Auxiliadora Banchs, abre las puertas del mundo mágico de San Juan de las Galdonas en *Entre el mar y la montaña: imaginario, creencias mágico-religiosas y mitos de origen en una comunidad rural venezolana,* con un intenso trabajo etnográfico y de historias de vida de personas mayores de sesenta años profundamente vinculadas a la cultura local. Transitando entre la fantasía y la memoria colectiva, ella demuestra que los mitos siguen vivos. En el marco del mismo proyecto que intentó develar el con-

junto de sistemas representacionales que conforman la memoria que sobre la comunidad tienen sus habitantes mayores, Alvaro Agudo llevó a cabo un análisis sobre la *Génesis sociohistórica en los imaginarios de una comunidad rural venezolana.* A partir de las condiciones sociohistóricas que condicionan la vida de los habitantes del lugar Agudo descubrió cómo la construcción de la carretera operó como punto crítico en la vida de la comunidad de San Juan. Asimismo, aspectos importantes del cotidiano cambiaron de significado, lo que él constata por medio de la representación social del valor del dinero. Las narrativas sobre antes y después de la carretera indican que las marcas de la globalización se hacen sentir negativamente entre los galdonenses.

Por fin, Mireya Lozada escribe *Venezuela: conflicto político e imaginarios de la polarización,* tomando el conflictivo contexto socio-político actual de Venezuela, donde se revela la emergencia, utilización y explotación política de valores, creencias, símbolos y mitos del imaginario social. A partir de un análisis psicopolítico de datos recogidos en diferentes sectores sociales en un período de intensa confrontación política en Venezuela (2000-2004), el capítulo discute las representaciones del propio grupo y del Otro considerado contrario, así como los imaginarios militaristas, religiosos y revolucionarios que han generado consensos o rivalidades intra o inter-grupo y acciones que han contribuido a la expresión de distintas formas de violencia política.

Aunque los proyectos de los cuales emanan estas contribuciones contengan mucho más de lo que se puede presentar en una sola ocasión y que los resultados aquí expuestos demanden todavía más reflexión y articulación entre las diversas propuestas, creemos que esta obra reúne un conjunto de ideas y resultados nuevos y estimulantes sobre los imaginarios y las representaciones de América Latina. Asimismo, dispone de percursos metodológicos creativos y contiene una sintonía entre la diversidad de miradas que alberga. Esperamos que estos trabajos configuren para los/las lectores/as un aporte a la comprensión del pensamiento y del imaginario sociales en nuestro continente y al cuestionamiento sobre la realidad en que vive y la elaboración de posibilidades de cambio.

Ángela Arruda

14 de mayo de 2007

PARTE I

IMAGINARIOS LATINOAMERICANOS: CONTEXTO SOCIAL Y MARCO CONCEPTUAL

AMERICA LATINA: INVASIÓN, INVENCIÓN Y CREACIÓN

Alfredo Guerrero y Mireya Lozada

América Latina: prolegómenos sobre el origen

> Las dos ramas, latina y germana, se han reproducido en el Nuevo Mundo. América del Sur es, como la Europa meridional, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona.
>
> MICHEL CHEVALIER, 1836

> Hay América anglo-sajona, dinamarquesa, holandesa, etc.; la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo ¿qué denominación científica aplicarle sino el de latina?
>
> JOSÉ MARÍA TORRES CAICEDO, 1875

América fue inventada, no descubierta (O'Gorman, 1958).[1] Esta invención marcó buena parte del destino de esta región continental. «Indoamérica»,[2] «América Latina» o «Latinoamérica» fueron nombres que se otorgaron a una construcción imaginaria y al reconocimiento que hicieron algunos países de esta región del mundo sobre algunas similitudes entre ellos. Considerar la emergencia de la noción de América Latina como una construcción imaginaria,[3] nos muestra que algunos hechos históricos se rebelaron a ser incorporados dentro de una estructuración mítica, obligándonos a colocar de frente a los sujetos que fueron ayer y son hoy creadores de su historia, la cual trasciende a sus propias narrativas y, en consecuencia, a sus imágenes.[4]

La noción de «identidad» fue el pilar sobre el cual se edificó

esta construcción imaginaria.[5] A raíz de la emancipación política que tuvieron los pueblos de América del coloniaje ibérico en la primera mitad del siglo XIX, surgió la necesidad de construir nuevas naciones, y con ello, la construcción de una nueva identidad o de nuevas y diversas identidades. Así, la polémica idea de una gran nación emergió como la construcción imaginaria de una posibilidad de ser distinto, de ser lo propio. A diferencia de lo sucedido con los imperios romano e inglés, los cuales nunca perdieron su identidad a pesar de la mezcla racial que hubo en el primer caso y la asepsia racial en el segundo, la identidad hispanoamericana y latinoamericana ha sido una constante búsqueda (Frost, 1993). La «crisis de identidad», este «nuevo mal del siglo» (Zea, 1990*b*) constituye un caso peculiar, pues no obstante la amplísima producción intelectual sobre el tema, continua la exigencia de su comprensión, pero ahora desde un abordaje transdisciplinario que toma nuevos bríos en el contexto global.

La génesis de un nuevo imaginario para el continente americano, consecuencia de las voluntades de los intelectuales libertarios por desarrollar un programa de emancipación mental (Rawicz, 2003) y no sólo de emancipación política y económica, es un suceso que vincula a la memoria que hoy se tiene de la imagen utópica fundacional con la idea de una «tercera emancipación», es decir, la conquista de la independencia económica y autonomía de los países latinoamericanos de los países y centros hegemónicos del mundo.

Como se sabe, la noción de América Latina nace en medio del fragor intelectual de la constitución de naciones independientes, en momentos del surgimiento de los estados-nación y donde aún no existían conciencias nacionales. La idea de una «Patria Grande» de Simón Bolívar reconocía los límites de este sueño (Vargas, 1991). En su célebre Carta de Jamaica, escrita en 1815, señalaba: «[...] Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo sea, por el momento, regido por una gran república; como es imposible, no me atrevo a desearlo, y menos deseo una monarquía universal de América, porque ese proyecto, sin ser útil, es también imposible...» (Torrealba, 2004: 23). Alguna de estas razones llevaron a Bolívar[6] a convocar al Con-

greso de Panamá en 1826, cuyos objetivos pretendían: *a*) el Congreso debería dar lugar a una «Liga de los Estados» que antes eran las «colonias españolas»; *b*) una Asamblea plenipotenciaria de las repúblicas hispanoamericanas conduciría al establecimiento de una autoridad supranacional estable; *c*) se establecerían las bases legales para construir una ciudadanía hispanoamericana; y *d*) una vez que se organizara la Confederación, ésta debería de pactar con Inglaterra una alianza para prevenir todo intento de reconquista (Soler, 1993).

Como apunta Ardao (1993): «El *unionismo latinoamericano*, en tanto que unión de las Américas española, portuguesa y francesa, surgió conjuntamente con la idea misma de una América latina, contrapuesta a una América sajona, a comienzos de la segunda mitad del siglo XIX. Pero esta unión resulta incomprensible sin su gran antecedente histórico, el *unionismo hispanoamericano* en sentido propio. Este unionismo hispanoamericano, por su parte, tiene una carrera muy ostensible desde los pronunciamientos iniciales de 1810, hasta el decisivo episodio bolivariano del Congreso de Panamá, y luego tantos otros, entre los que sobresalen los dos congresos hispano americanos de Lima.

Pero no se explica esta unidad, tampoco, sin la consideración del cuadro histórico que preparó la revolución. Los verdaderos orígenes del unionismo estrictamente hispanoamericano se remontan, obligadamente, a fines del siglo XVIII, cuando se despiertan en las colonias españolas de América, primero, los anhelos y las ideas y luego, los propósitos y las actitudes de independencia (Ardao, 1993: 167). Y concluye:

> El problema del nombre, heredado del unionismo anterior, atraviesa largas vicisitudes que se entremezclan con las propias de los nombres estrictamente nacionales y que se van sorteando de hecho, en el ámbito continental, mediante la apelación unionista a los términos *América y americano*.[7]

Apelación general cuyo alcance, convencionalmente restringido a las ex colonias españolas, dejaba entreabierta la puerta a malentendidos políticos y a manipulaciones diplomáticas. La historia del *unionismo hispanoamericano* que opera a partir de la revolución, es ya otra historia, por cierto, mucho más rica y compleja antes y después de la arquetípica gesta anfictiónica de

Bolívar. Aún más lo es la del posterior *unionismo latinoamericano*, inseparable de la entronización de la idea —hoy consagrada denominación continental— de América Latina, que impuso la visión y la tenacidad apostólica de José María Torres Caicedo (Ardao, 1993: 179).

Esta problemática identitaria, las luchas por la emancipación colonial o neocolonial y la búsqueda de mecanismos integradores en América Latina, no sólo fue exigencia del pasado, ella se actualiza en los debates del pensamiento postmoderno en esta era globalizada, que reclama nuevas proposiciones conceptuales a la historia, a la geografía, al tiempo y al espacio.

Así, resulta impostergable e ineludible un giro hermenéutico en la comprensión del origen y evolución de la noción de América Latina, no tanto para evaluar su «actualidad» como lo han planteado algunos autores cuestionando su validez, como categoría neocultural,[8] sino desde una mirada psicosocial a la construcción del proyecto histórico que en tiempos de globalización se plantea como integración latinoamericana. Es obligada una nueva «escritura de la historia» (De Certau, 1999), y ello exige un intento comprehensivo de las representaciones de los sujetos reales, los de hoy, los que habitan y se mueven a lo largo y ancho de la variada geografía del continente. ¿Qué tan vigente es el sueño Bolivariano de la «Patria Grande»? Cuáles son las imágenes actuales de América Latina? ¿Qué pertinente es hoy la pregunta sobre nuestros orígenes? ¿Qué significa ser latinoamericanos? ¿Tiene importancia la forma en la cual nos ubicamos en el mundo y nos mapeamos? ¿Cómo se representan a sí mismos, los países latinoamericanos y al resto del mundo en tiempos de globalización y del «fin» del Estado-nación?

América Latina de cara a la globalización

Aunque la globalización, aparece como «condición impostergable de la actividad humana en las postrimerías del siglo XX» (Beck, 1998), se trata de un concepto nuevo para un fenómeno tan antiguo como la acumulación de capital que se inicia en el siglo XIX (Giménez, 2004). La globalización, que en ocasiones es utilizada como sinonimia de mundialización, internacionalización e incluso de desterritorialización, frecuentemente revesti-

das de un cierto grado de indeterminación conceptual, constituye una etapa o fase de expansión del capitalismo en una oleada planetaria.

Pero tal como señala Giddens (2000: 35), «es un error pensar que la globalización sólo concierne a los grandes sistemas, como el orden financiero mundial. La globalización no tiene que ver sólo con lo que hay "ahí afuera», remoto y lejano del individuo. Es también un fenómeno de "aquí dentro", que influye en los aspectos íntimos y personales de nuestras vidas». Pero ¿dé qué manera se expresa en la vida cotidiana, se representa y se práctica socialmente la globalización?

Todas las prácticas sociales: producción, cultura, lenguaje, mercado laboral, capital, educación, etc, han sido hasta ahora definidas desde el punto de vista nacional (economía, lengua, opinión pública e historia nacional). El espacio social ha estado enmarcado en la noción de Estado-Nación, y las categorías comprehensivas de las ciencias sociales han reflejado esta llamada «teoría del contenedor de la sociedad» (Beck, 1998: 46). Así, por ejemplo se habla de sociedad «francesa», «americana», «brasilera», mientras que los científicos sociales diseñan «indicadores sociales» para medir los éxitos de la modernización, clasificando en sus teorías del desarrollo,[9] aquellos países que están a la cabeza y los que se encuentran en la cola, los que eufemísticamente están en vías de alcanzarlo, los países del llamado Tercer Mundo, entre ellos los latinoamericanos.

Esta definición territorial de la sociedad estatal moderna, se ve sacudida actualmente por la complejidad y multiplicidad de espacios sociales trasnacionales en la era globalizada. Así, cuando Beck (1998) se pregunta: ¿qué imágenes de lo social y qué unidades de análisis pueden sustituir la axiomática nacional-estatal?, Rosenau (1990) ofrece una respuesta paradójica: los dos mundos de la política mundial: la sociedad de los Estados (nacionales) y paralelamente las múltiples organizaciones trasnacionales y actores, grupos e individuos que construyen permanentemente un vasto entramado de relaciones sociales.

Frente al proceso de globalización surge otro proceso antagónico y/o complementario, el cual se ha denominado «localización» o fragmentación. Se trata del resurgimiento de lo local frente a lo que postula o impone como global, esto es, como monolítico y universal. Dos Santos Boaventura (1998) establece

una intrínseca relación entre el proceso de globalización y el de localización, como las dos caras contrapuestas de una misma moneda: distinguiendo lo que el llama «localismo globalizado» que consiste en un proceso por el cual un fenómeno local dado es globalizado con éxito (por ejemplo: la lex mercatoria o el derecho contractual de las transacciones económicas) y el «globalismo localizado» que consiste en el impacto específico de las prácticas o imperativos transnacionales en las condiciones locales, que deben ser estructuradas y reestructuradas con el fin de responder a dichos imperativos (por ejemplo: las empresas transnacionales que producen y comercializan sus productos en cualquier parte de la tierra, se ven obligadas al mismo tiempo a establecer en los países periféricos, algún tipo de relaciones locales, basadas normalmente en normas de derecho consuetudinario tradicional).

En este contexto de conflictos multiculturales propios de la globalización, diversos grupos y movimientos sociales a nivel mundial y en particular en América Latina, buscan reconocimiento y/o recuperación de identidades que hoy no son visibles, están perdidas o marginadas, y aparecen reivindicaciones de nuevos derechos, como por ejemplo, derechos identitarios de grupos socialmente diferenciados, derechos comunitarios de carácter etnocultural, derechos ecológicos o de protección del medio ambiente, derechos al desarrollo, entre otros; y a la par resurgen demandas de viejos derechos: sociales, económicos y culturales (vivienda, salud, educación, identidad cultural, trabajo y condiciones laborales) que han sido relegados por la tendencia neoliberal de la globalización económica.

Estas tensiones y contradicciones de la globalización, que agravan las ya extendidas desigualdades sociales, económicas y sociales, tienen igualmente un claro impacto en los vínculos políticos y jurídicos entre individuos y las estructuras de organización social, especialmente los referidos a la inclusión o pertenencia a un Estado-Nación que se aglutinan bajo el término abstracto de ciudadanía.

El ámbito jurídico «global» y el ámbito jurídico «local» reaparecen como dos dimensiones nuevas junto a las relaciones jurídico-económicas estatales, lo cual dificulta y hace más compleja la determinación de la especificidad jurídica (que ya no se limita a la especificidad nacional-estatal), así como la interac-

ción entre las tres esferas que se consolidan jurídicamente en la actualidad: la nacional, la local y la global. En definitiva, cuando más se globalizan las relaciones jurídico-económicas, más se localizan o se fragmentan las manifestaciones sociales, laborales y culturales en las cuales aquellas han de desarrollarse, produciendo además una relación desigual entre aquellas y éstas (Dos Santos, 1997).

Sin profundizar en los debates actuales sobre ciudadanía global, multiculturalidad integracionista, separatista o asimilacionista; o sobre aquellos acerca de la interculturalidad o pluralismo, es evidente que el resurgimiento de la descentralización o policentralidad jurídica, de la diversidad cultural y normativa, así como las reivindicaciones de reconocimiento jurídico y político de las diferencias y de las heterogeneidades etnoculturales, exigen un replanteamiento de los esquemas regulativos tradicionales y muy especialmente del concepto de ciudadanía.

Además de preguntarse si es viable o no jurídica y políticamente una ciudadanía diferenciada, multicultural, desde la revisión de la supuesta función integradora de individuos iguales en estructuras universales y homogeneizadoras, a la cual aún la democracia no ha dado una respuesta satisfactoria, interesa conocer el rol jugado por las representaciones sociales de la diversidad y la diferencia, así como de su reconocimiento, aceptación y consecuente preservación y protección. Es decir, la diferencia y la pluralidad como factores constitutivos de cohesión y tejido social y como ejes simbólicos de las representaciones de sí y el Otro construidas socialmente.

Vale entonces formularse algunas interrogantes: ¿qué valor se atribuye a la diferencia y a la identidad y cómo se conjugan con el principio de igualdad? ¿Cuál es el camino del respeto mutuo entre todos los grupos sociales diferenciados, a la vez que la igualdad entre los grupos? ¿Qué representaciones se derivan del reconocimiento y la igualdad? ¿Cómo se construye el sentido común, el punto de unión y cohesión entre aquellas minorías diferenciadas dentro de un mismo contexto geopolítico?

Globalización e integración regional

El fenómeno de la globalización es el resultado de cuatro he-

chos que transformaron el escenario mundial, a saber: la revolución científico-tecnológica; el predominio del capital financiero sobre el capital productivo; la nueva división internacional del trabajo; y el nuevo orden mundial (Dabat, 1993, 1994; Fröbel, Heinrichs y Kreye, 1977; González Casanova, 1999, 2004).

En este escenario nos interesa destacar los cambios en una de las características del sistema de producción capitalista como es la competencia entre empresas por la conquista de mercados. En una fase de desarrollo de este sistema, la competencia se realizaba entre los aparatos productivos de las naciones, hoy día la competencia tiene lugar entre los grandes bloques económicos. La disputa de los mercados adopta verdaderas batallas comerciales, lo que ha obligado a establecer reglas, normas, pactos, acuerdos, tratados, para la producción de mercancías y servicios, los flujos de circulación en el mundo y los términos del consumo.

Pero esta libre producción de bienes y servicios, la libre venta en los mercados internos y mundiales, no es posible como tal en un mundo lleno de fronteras nacionales y profundas desigualdades entre los países con distintos grados de desarrollo. Una auténtica libertad productiva y comercial a nivel mundial, sin ninguna clase de barreras, ocasionaría profundos desequilibrios en las economías de todos los países. Si a esto se le agrega la competencia que es endémica al sistema capitalista, estos procesos enfrentan a una profunda contradicción que se ha intentado resolver, sin éxito hasta ahora, que es la generación de un acuerdo mundial sobre producción y comercio, que implique posteriores acuerdos entre Estados, zonas de libre comercio, unión aduanera, mercado y moneda común, pero también, acuerdo sobre flujos migratorios de fuerza de trabajo y solidaridad entre naciones.

Así, en el marco del «nuevo orden mundial», surge un importante proceso socio-político que funciona paralelamente a la globalización económica y que se manifiesta en la tendencia de lograr un libre mercado mundial: la integración regional. Este proceso de interconexión de las economías de distintos países de una región del mundo en un gran «bloque comercial» y la generación de un estado supranacional, por encima de los estados nación, se sucede al menos en cinco regiones del mundo: la Europa continental y oriental; la región oriental, con los países de

la denominada «Cuenca del Pacífico», el medio oriente; el continente africano; y el continente americano.

En cada una de estas regiones, el proceso de integración tiene lugar con el concurso de países ricos y pobres, es decir de manera desigual y bajo la hegemonía de alguno de los países de la región. El proceso de integración en Europa lleva más de cincuenta años y ha desembocado en la Unión Europea, que cuenta ya con una moneda única, un parlamento supranacional y acuerdos de libre mercado, con excepción del libre mercado de la fuerza de trabajo. Esta integración ha corrido básicamente bajo la hegemonía de Alemania en los últimos lustros del siglo pasado.

Los países de la «Cuenca del Pacífico», bajo la hegemonía de Japón, han tenido un proceso más lento y con muchas dificultades, pero esa región durante la década de los ochentas y parte de los noventa tuvo un crecimiento económico sostenido del 8 % en promedio, mientras el resto de los países del orbe vivían crisis económicas recurrentes. El proceso de integración de los países del medio oriente es bastante accidentado y la disputa por la hegemonía, que se ha traducido en disputa bélica, tiene lugar entre los países árabes e Israel, sin aún vislumbrarse su configuración integrada en un futuro cercano. Lo mismo sucede con el continente africano: el proceso es lento y conflictivo entre los países de la región. La hegemonía de esa región hasta ahora la ha poseído Sudáfrica. Pero múltiples guerras étnicas y entre países vecinos denotan las enormes dificultades integracionistas.

En el caso del continente americano, se disputan distintos proyectos de integración regional: unos, bajo la hegemonía de los Estados Unidos de Norteamérica, que se propone crear el mercado más grande del mundo a partir del TLCC (Tratado de Libre Comercio Continental) bajo el cual se subordinen todos los demás tratados comerciales. Y otros, que plantean la integración comercial de América Latina y un pacto con los Estados Unidos y otras regiones del mundo desde una integración no subordinada.

Las dinámicas sociales, económicas y sobre todo políticas que confluyen en el difícil camino de la integración latinoamericana, no sólo confrontan los vaivenes de los países de la región y sus cercanías o distancias con Estados Unidos, sino las contradicciones, competencias, tensiones, obstáculos y desafíos que enfrentan hoy en el marco de la nueva configuración política de

América Latina, tratados, convenciones o iniciativas regionales con diversos objetivos y alcances como: ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas), TLCAN (Tratado de libre comercio de América del Norte- EE.UU., Canadá y México), MERCOSUR (Mercado común del sur), ALBA (Alternativa Bolivariana para la América) CAN (Corporación Andina de Fomento), Grupo de los Tres (México, Colombia y Venezuela), AEC (asociación de Estados del Caribe), Grupo de Rio (trece paises), grupo del Plata (Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay), entre otros.[10]

Hoy, cuando suena de nuevo la «hora latina», la integración regional pareciera tener mayor fuerza en la ficción de nuestra literatura , que en las proclamas de los políticos, donde sigue sorteando serios obstáculos, que trascienden los insultos o los enfrentamientos ideológicos y diplomáticos entre proyectos y líderes, y se ha expresado recientemente en diversos hechos: el retiro de Venezuela de la CAN, tras las acusaciones formuladas por el Presidente de Venezuela Hugo Chávez sobre el impacto negativo a la Corporación ocasionado por los Tratados de Libre Comercio firmados por Colombia y Perú; la separación de Venezuela del Grupo de los tres, por sus diferencias con los gobiernos de Colombia y México; el conflicto por la construcción de dos plantas de celulosa que tienen enfrentados a los gobiernos de Argentina y Uruguay, planteado ante el Tribunal de La Haya; el debilitamiento de MERCOSUR por los reclamos de Paraguay y Uruguay; las diferencias entre Brasil y Bolivia, por la nacionalización del gas por parte del gobierno boliviano; la confrontación entre países favorables al ALCA y aquellos que impulsan la propuesta de ALBA.[11]

Ciertamente, no resulta ajeno para los países de América Latina las tendencias actuales de integraciones regionales que el mundo de hoy ofrece en el denominado proceso de globalización o mundialización. Como ya se ha dicho, la utopía Bolivariana de la «Patria Grande», de una gran nación continental que incluyera a todos los países de la región, desde México hasta la Patagonia, antecedió por más de un siglo y medio a los propósitos de integración regional que se desataron algunas décadas posteriores a la segunda guerra mundial, y cuya concreción más avanzada so observa hoy día en la Unión Europea. Desde luego, los momentos son distintos, las necesidades son otras, y las condiciones económicas, políticas, tecnológicas, sociales, cultura-

les, ideológicas, distan mucho de ser las de hace ciento cincuenta años. Pero la idea de conformar una supranación bajo el común acuerdo de todas las naciones, y no como resultado de conquistas bélicas que anexan a un imperio los territorios dominados —como fue la historia en muchos siglos de los grandes imperios de Europa, el medio oriente, Oriente y el norte de África— es una idea que además de recoger aspiraciones también contiene un tipo de conocimiento científico sobre el acontecer mundial.

Para algunos pensadores como Enrique Dussel la globalización del mundo inicia al momento de la conquista de los pueblos originarios del «nuevo» continente, en procesos que ya no tienen retorno. Los intercambios económicos y culturales abarcan a todas las regiones del orbe. En la visión de los teóricos del comunismo, Marx, Lenin, Trotsky, el imperialismo mundial constituía una fase superior del modo de producción capitalista. Ningún territorio del mundo escaparía a esta forma de producción. En el siglo XX, Edgar Morin piensa al mundo como la «Tierra Patria» (Morín y Kern, 1993). Al parecer, el conocimiento de esta tendencia en la que se mueve la humanidad, ha sido recogido y expresado en la idea de un mundo integrado, aunque las perspectivas e ideologías puedan ser incluso contradictorias. Como quiera que sea, uno de los grandes desafíos que enfrentan los pueblos de América Latina en la construcción de sus realidades autónomas dentro de un mundo globalizado, es precisamente descifrar los enigmas inherentes en las diyuntivas entre identidades locales y regionales; entre un saber colonizado o un saber propio; entre los beneficios y perjuicios que acarrea la globalización.

Así, esta «crisis de integración» latinoamericana, que algunos gobiernos[12] atribuyen a la reactivación de proyectos nacionales constituye una lucha de fuerzas y movimientos sociales emergentes que también confronta el carácter desigual y excluyente de la globalización. Son muchas y continúas las transformaciones que provoca esta «era del globalismo» (Ianni, 1999). Los imaginarios sociales, los modos de vida y pensamiento de individuos y colectividades, aún cuando se mueven a ritmos diferentes que los veloces cambios de la economía y la tecnología, también se ven afectados por las estructuras globales de comunicación, poder y mercado. En su forma clásica y moderna la

exclusión ha sido un principio sobre el cual se constituyeron las identidades y los actores sociales en Latinoamérica. En el pasado como ahora la exclusión se ha asociado a las formas de explotación y dominación. La presencia de las grandes corporaciones trasnacionales en los mercados globalizados marcan nuevas formas de exclusión que se añaden a las formas clásicas existentes. De esa manera, la exclusión en nuestros días significa marginalidad o estar al margen, sobrar. Muchos países del planeta parecieran «estar sobrando» con relación al resto de la comunidad mundial, no obstante la explotación a la que continúan siendo sometidos.

Pero aun en ellos, vistos como mercados de consumidores, se ven invadidos por las compañías dedicadas a la venta de servicios. Y eso de alguna manera también impacta las identidades de los pobladores. Hoy es posible tomarse un café americano en un Starbuck en cualquier parte del mundo, o una hamburguesa de McDonalds, o comprar algún *software* de la compañía Microsoft. El producto será el mismo en cualquier paralelo y meridiano del mundo. La uniformidad de las mercancías también alienta la uniformidad de los significados y de los pensamientos. La globalización tiende a uniformar la diversidad cultural e identitaria.

Al respecto, sin entrar a profundizar la extensa literatura referida a la problemática identitaria en América Latina,[13] y a título ilustrativo, nos podemos referir al trabajo de Enrique Alducin (1999), quien en 1995 investigó las tendencias de la globalización en México y los riesgos que acarrea para las identidades de cada Estado-nación, a través de una encuesta sobre los valores de los mexicanos, reportando algunos datos interesantes. Veamos entonces algunos de sus resultados. Sobre la forma como los mexicanos perciben los impactos de la globalización, y la migración de los mexicanos a los Estados Unidos: el 80 % piensa que la migración ha aumentado en los últimos años, 15 % que ha disminuido, y 70 % opina que es una tendencia negativa. El 60 % de la población opina que la migración significa mayor vinculación e interdependencia internacional. La tercera parte piensa que es buena, y uno de cada cuatro encuestados la percibe como negativa. Por otra parte, el 70 % estima que hay mayor facilidad para comprar artículos extranjeros, 30 % que es más difícil. Esta tendencia es positiva para uno de cada tres y negativa para el 57

%. Con relación a la desmoralización, el 68 % piensa que ha aumentado y 22 % que ha disminuido; casi 80 % opina que es mala. Sobre el orgullo nacional y el patriotismo, se obtuvo que para uno de cada cuatro encuestados aquellos han aumentado, pero para más de la mitad orgullo y patriotismo han disminuido. Uno de cada cuatro piensa que es bueno que haya disminuido, y dos terceras partes piensan lo contrario, que es malo que haya disminuido. En cuanto a la conservación de costumbres y tradiciones, siete de cada diez piensan que éstas han disminuido, y uno de cada cuatro piensa que esto es positivo. Se puede decir que prácticamente hay un consenso en este punto.

Esta última tendencia encuentra su explicación, nos dice Alducín (1999), en la posición que tienen las elites y clases medias y medias altas, con respecto a garantizar el desarrollo económico en detrimento de la identidad y soberanía. Este último dato resulta interesante porque nos lleva a la cuestión que los impactos de la globalización son diferenciados en las clases sociales dentro de un mismo país. Es decir, en el caso de México, los sectores de población de mayor ingreso se muestran más refractarios a mover sus posicionamientos y colocaciones identitarias con tal de tener acceso a las mercancías y productos extranjeros, que quienes tienen menos ingresos. Estos continúan valorando con mucha fuerza la conservación de la identidad, incluso por encima de las bondades del desarrollo económico.

También se observaron diferencias entre las distintas regiones dentro del país con relación a sus posicionamientos frente a la integración económica de México con los Estados Unidos y Canadá, a través del TLCAN, aspecto que está íntimamente relacionado con el concepto de soberanía. El 30 % de los mexicanos está de acuerdo que se cancelen las fronteras de México con los Estados Unidos y Canadá para así pasar a formar un bloque económico; seis de cada diez prefiere que se mantengan las delimitaciones políticas, y un 10 % no opinó. Sin embargo, la situación en el norte es muy distinta a la del sureste. En el norte hay un mayor deseo de integrarse a Estados Unidos y borrar las fronteras. El 20 % está de acuerdo en unificar los gobiernos de estos tres países. Uno de cada seis está de acuerdo en que se forme un solo país México- Estados Unidos- Canadá, pero en desacuerdo tres de cada cuatro. De otra parte, el 13 % está a favor que circulen dólares en lugar de pesos en México, mientras que el 77 %

está en contra. Con relación a la región de origen, el consenso (un 75 % de los mexicanos; y en algunas regiones el 95 y 100%) opinan que sea el estado o la región tenga más independencia; sólo un 20 % discrepa.

Ahora bien, relacionado a la pregunta que se hizo sobre si las gentes de su estado o región son diferentes y mejores que el resto de los mexicanos, uno de cada seis, contestó que sí, mientras que el 77% que no. Y sobre los símbolos patrios, se continúa teniendo una fuerte identidad con ellos. Sólo un 10% está de acuerdo en que su estado o región tenga un himno local, en vez de un himno nacional.

Estos datos nos indican que los impactos de la globalización en México sobre las identidades son diferenciados según las clases sociales y las regiones, manteniéndose fuertes raíces identitarias. Sin embargo, estos procesos son de largo aliento y finalmente desconocemos cuál vaya a ser el desenlace de todo este proceso, es decir, si se mantiene una identidad nacional porque se mantiene una nación integrada, o la nación se fragmenta apareciendo «nuevas naciones», como ha sido el caso de la desintegración del bloque de países exsocialistas.

¿Por qué imaginarios latinoamericanos?

¿Qué sentido tiene calificar como latinoamericanos a un conjunto de estudios sobre representaciones e imaginarios sociales? ¿Cuál el carácter diferencial de ellos con respecto a aquellos que se realizan en América del Norte, Europa, Asia o África? ¿Por qué subrayar que ellos provienen de un determinado contexto socio-geográfico y cultural?

Más allá de la visión exótica, *naive*, comprometida, realista o pragmática que a veces predomina en las visiones internas y externas a nuestro continente, la proposición de este grupo de investigación persigue otro objetivo, aquel que reivindica nuestra realidad y su complejidad multicultural y étnica en la construcción intersubjetiva de representaciones sociales. Los trabajos presentados, desde diversos ámbitos de experiencia ponen de relieve la importancia y significación de los aspectos simbólicos de las prácticas sociales.

Para quienes miramos al mundo desde espacios sociales «pe-

rifericos», desde el llamado «tercer mundo», es difícil no tener conciencia de que el mundo es amplio y diverso. Y esta conciencia asume (Mato, 2002) a diferencia de otras miradas «universales» de los países centrales, que nuestras interpretaciones son sólo perspectivas, parciales o específicas, no representativas de la totalidad de lo que ocurre en el resto del planeta. Estas miradas están marcadas por el lugar de la enunciación, el cual desde luego no sólo se define por las coordenadas geográficas. Una particularidad de las miradas desde la parte del mundo que llamamos América Latina es que éstas no sólo expresan el interés por un espacio social inmediato, la sociedad local o nacional de la cual forma parte el investigador, sino también una preocupación por América Latina, que a su vez, tampoco designa un conjunto unitario y homogéneo, ni una entidad «natural», sino que supone una multiplicidad cultural y socio-política, cuyas representaciones son múltiples y dinámicas.

Pero también la marca latinoamericana de estos estudios y de estas miradas mestizas, diversas y multiétnicas es que provienen de contextos sociales entre los cuales hay también semejanzas históricas y culturales que se expresan en sistemas socio-políticos, en las condiciones de exclusión productos de programas análogos de ajuste neoliberal, en procesos de democratización, experiencias dictatoriales y movimientos sociales emancipadores de mujeres, indígenas, obreros, campesinos.

De igual forma, este giro contextual, que se da paralela o de forma articulada al giro hermeneútico e interpretativo que privilegia la interpretación y la palabra, no sólo remite a un espacio geográficamente determinado, sino a discursos y prácticas institucionales, que en general refieren al ámbito académico, pero también a organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, a los cuales se adscriben los investigadores, ya sea por razones económicas, o por el interés explícito en el diseño y definición de políticas públicas y programas de intervención psicosocial.

Lo que corresponde a enfoques teóricos ella da cuenta de la confluencia de contextos, de la apropiación de una tradición europea de las representaciones e imaginarios sociales, pero también la articulación con aportes teóricos críticos procedentes de otros países y particularmente de países latinoamericanos.

No se trata de reducir la obra de los investigadores a las determinaciones sociales, económicas y políticas, ni tampoco al sesgo de delimitación que refuerce la visión super especializada de la disciplina psicosocial y la falsa división entre una visión eurocentrista o latinoamericanista en representaciones sociales.

En un momento en que la globalización nos coloca paradójicamente en un mundo global sacudido por la diversidad cultural, mal podríamos mantener los límites impuestos por los paradigmas de una ciencia dualista y clasificadora que se desmorona.

Sabemos también que hace ya bastante tiempo la llamada cultura de masas, la lógica del mercado viene absorbiendo unas y otras formas culturales, delimitando nuestros campos de trabajo, no tanto en las distintas formas de acercarse y comprender lo social, sino desde diferentes sectores del mercado de producción y difusión del conocimiento. Esta «colonización del mundo de la vida» constituye una de las formas de regulación política y económica al servicio de estándares tecnocráticos de racionalización e interviene en la infraestructura simbólica de interacción social informal y en la producción de significado.

Este texto es un llamado a compartir nuestros imaginarios, nuestras representaciones. Un llamado a sacudir nuestras certezas e incertidumbres teórico-metodológicas, mientras construimos un espacio de relaciones de intercambio de vivencias y experiencias. Esperamos que lo aquí expuesto también resulte significativo para comprender porqué nuestras preguntas han dado lugar a tratamientos tan diversos como los que pueden encontrarse en este libro, y porqué ciertas problemáticas y aproximaciones a nuestros países resultan a la vez tan recurrentes y distintas. Tal como señala Garreton (2003: 1), hoy en América Latina no se define «una» problemática latinoamericana, como cuando se hablaba de «desarrollo», «revolución», «dependencia» o «democratización», que reducía un complejo conjunto de problemas a uno central eliminando la diversidad. No hay una problemática, «sino diversos procesos fundamentales en curso que tienen conexión entre sí, pero cuya relación no es de necesidad o causalidad esencial. Tal relación es empírica, histórica, y ella puede establecerse teóricamente, siempre que se evite el determinismo o reduccionismo esencialista».[14]

Esta aproximación comprehensiva a nuestras realidades des-

de una multiplicidad de contextos, sujetos y discursos, así como los desafíos que ella supone en términos de programas de investigación-acción, plantean una serie de interrogantes a la teoría de representaciones sociales y a su relación de causalidad, codeterminación, continuidad, independencia, prolongación articulación o complementariedad con los imaginarios sociales. La especificidad sociocultural e histórica y las transformaciones socio-políticas que se viven actualmente tanto en América Latina como en el resto del mundo, constituyen un potencial heurístico que permite a dichas teorías repensar sus propios conceptos, problemáticas y objetos de estudio. Esta mirada problematizadora y crítica en tiempos de globalización, tal vez favorezca la compresión de «objetos globales» que no sólo inquietan a nuestro continente: inmigración, violencia, drogas, pobreza, exclusión, terrorismo.

El término global no es tan sólo un adjetivo polisémico, él nos revela la complejidad de la dimensión socio-cultural del conocimiento y pensamiento social; lo global desafía nuestra aproximación a representaciones, imaginarios y prácticas sociales, cuando nos situamos frente a ciertas problemáticas que destacan la constitución social, cultural e histórica de la realidad que estudiamos, por ejemplo: educar en pobreza; identidad cultural como expresión de resistencia ante procesos de marginalización y exclusión; transformación de representaciones sociales, nuevas prácticas de consumo y difusión científico-técnica y mágico-religiosas; serialización, simulación y ritualización en la era informática, influencia minoritaria, entre otras.

No se trata pues de detenernos en nostalgias de un mundo pasado e idealizado, lo cual es teóricamente improductivo, tampoco verlo como un fenómeno coyuntural sino como un espíritu que recorre nuestro tiempo, el único camino pareciera ser entonces reconocerlo, pensarlo, intentar comprenderlo, es decir construirlo. Es allí donde radica a nuestro juicio el poder de la teoría de las representaciones e imaginarios sociales, en ofrecer las claves para comprender nuestra vida cotidiana y los actores, fuerzas, movimientos y afectos que pueblan el campo de lo social y lo cultural. La diversidad, el mestizaje, la impureza, el tiempo equívoco, la espacialidad corpórea y la vida ditirámbica de América Latina es una invitación a recorrerlo.

Bibliografía

ALDUCÍN, Enrique (1999), *Perspectivas de la identidad nacional en la época de la globalización.* En Raúl Béjar y Héctor Rosales: *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*. México, UNAM-CRIM, pp. 111-131.

ANDERSON, B. (1983), *Imagined Communities; Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London.

ARDAO, Arturo (1993), U*nión y denominación antes de la insurgencia de 1810.* En Varios Autores, *Bolívar y el Mundo de los Libertadores*. México: UNAM, pp. 167-179.

BECK, U. (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.

CASTRO LEIVA, Luis (1984), *La Gran Colombia. Una ilusión ilustrada*, Caracas Monte Avila Editores.

CUADROS, Ricardo (1998), «Crítica literaria y fin de siglo». *Literatura y Lingüística* 10: 233-242.

DABAT, A. (1993), *El mundo y las naciones*. México: UNAM-CRIM.

— (1994), *México y la globalización*. México: UNAM-CRIM

DE CERTEAU, Michel (1999), *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

DOS SANTOS, T. (1970), «Dependencia y cambio social». *Cuadernos de Estudios Socio Económicos*, Universidad de Chile.

— (1998), *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, ILSA, Colombia.

FRÖBEL, F., HEINRICHS, J. y KREYE, O. (1977), *La nueva división internacional del trabajo*. México: Siglo XXI.

FROST, Elsa Cecilia (1993), *Los indianos y sus descendientes.* En UNAM, Ibero-América 500 años después. México: UNAM, Cuadernos de Cuadernos N.º 3. Contribución a la I Cumbre Iberoamericana. Guadalajara, México, 1991. pp. 79-85.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (2000), *La globalización imaginada*, México: Paidós

GIDDENS, A. (2000), *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.

GARRETÓN, M. (2003), *Democratización, desarrollo, modernidad. ¿Nuevas dimensiones del análisis social?* Disponible en: http://www.comminit.com/la/cambiosocial/lasc/lasld-648.htm

GIMÉNEZ, Gilberto (2004), *Cultura, identidad y metropolitanismo global.* En Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera (coord.): Las Universidades de América Latina en la construcción de una globalización alternativa, Puebla: Embajada de Francia-Universidad Iberoamericana Puebla-Universidad Iberoamericana León-ITESO, pp. 123-156.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1999), *Globalización, naciones, pueblos y*

etnias al filo del milenio. En *Neoliberalismo y resistencia popular*. México: PRD, pp. 157-172.
— (2004), *Las nuevas ciencias y las humanidades*. Barcelona: Anthropos-UNAM-IIS.
IANNI, O. (1999) *La era del globalismo*. Río de Janeiro: Siglo XXI editores.
MATO, D. (coord.) (2002): Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en Cultura y Poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
MORÍN, E. y KERN, A.B. (1993), *Tierra Patria*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
O'GORMAN, Edmundo (1958), *La invención de América*. México: FCE, Tercera Edición, 2003.
PARTHA Chatterjee, *Comunidad imaginada: ¿por quién?* en Gopal Balakrishnan (Editor), Mapping the nation, (Introducción de Benedict Anderson), Verso, Londres, 1996, pp. 214-225. Traducción: Julio Maldonado Arcón. Docente Universidad del Atlántico. Miembro de Grupo de Investigaciones Históricas sobre Educación e Identidad Nacional. Disponible en: www.globalcult.org.ve
RAWICZ, D. (2003), *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*. México: Universidad de la Ciudad de México.
ROSENAU, J. (1990), *Turbulence in world politics*. Brighton: Harvester.
SANTOS, B. (1997), Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *Análisis político*, 31.
SOLER, Ricaurte (2003), *Bolívar y la cuestión nacional Americana.* En Varios Autores, Bolívar y el Mundo de los Libertadores. México: UNAM, pp. 43-53.
TORREALBA, Mario (Prólogo y Selección) (2004), *Simón Bolívar. Páginas escogidas.* Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana. Carta de Jamaica, fragmentos.
TORRES CAICEDO, José (1863), *Ensayos biográficos y de crítica literaria*, Primera serie, París.
— (1865*) Unión Latino-americana*, Librería de Rosa y Bouret, París.
VARGAS, Gustavo (1991), *Bolívar y el poder*. México: UNAM.
ZEA, L. (1990*a*), *Descubrimiento e identidad Latinoamericana*, México: UNAM.
— (1990*b*), *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: FCE.

1. Las estrategias retóricas y eufemismos: «reencuentro cultural», «rencuentro de dos mundos», que tomaron vigor en 1992, durante las conmemoraciones en América Latina y resto del mundo a propósito de los quinientos años de la llegada en 1492 de Cristóbal Colón, no lograron opacar el cuestionamiento a la conquista, masacre y explotación colonial que caracterizó esa gesta, ni tampoco las formas neo-coloniales de dominación, discriminación y transculturización ejercidas desde entonces. Así, surgen en ese momento, distintas iniciativas contestatarias en todo el mundo, y en especial en América Latina, entre otras: Campaña Continental 500 años de resistencia indígena y popular, Tribunal de los Pueblos indígenas, cuyas reflexiones, acciones y propuestas fueron recogidas en distintas publicaciones (cf. I Encuentro continental. campaña 500 años de resistencia indígena y popular. Quetzaltenango del 7 al 12 de octubre de 1991. Guatemala; El Movimiento Nacional Indígena. Disponible en http://www.laneta.apc.org/cni/mh-mni.htm#03; Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-bresilien), Sens et non-sens d'une commémoration: les amérindiens face au Ve. centenaire. 59, 1992 ; Les 500 années de l'Amérique Latine 1492-1992. L'Amérique Latine et l'Europe face l'histoire, Edition Page & Image, Paris, 1992.

2. Entre las distintas propuestas de una intensa y extendida polémica, destaca la de «Indoamérica», que no logró imponerse dado que no todos los países tenían en sus raíces un pasado indígena.

3. El carácter «imaginado» de ciertas comunidades asume distintas acepciones. Una de las más difundidas es la formulada por Anderson (1983), quien examina la creación y la difusión mundial de las «comunidades imaginadas» de la nacionalidad y los procesos que dieron origen a dichas comunidades: la regionalización de las creencias religiosas, la decadencia de antiguos reinos, la interacción entre el capitalismo y la imprenta, el desarrollo de lenguas vernáculas de Estado y las cambiantes ideas sobre el tiempo. Desde la problematización del nacionalismo anticolonial, Partha Chatterjee, (1996: 4) cuestiona la noción de homogeneidad y rigidez temporal en Anderson, destacando el carácter heterogéneo, conflictivo y dinámico de las «comunidades imaginadas», en especial las naciones del «Tercer Mundo», que son más que permanentes reproductores de la razón ilustrada: «Si los nacionalismos en el resto del mundo tenían que escoger su comunidad imaginada entre ciertos formatos modulares que Europa y América les proporcionaban, entonces ¿qué se les dejaba a su imaginación? Parece que la historia ya hubiese establecido que nosotros, en el mundo post colonialista, somos meramente unos consumidores perpetuos de la modernidad. Europa y América, los únicos sujetos verdaderos de la historia, han elaborado ya en nuestro nombre, no sólo el guión de la ilustración y explotación colonial, si no también el de nuestra miseria y resistencia anticolonialista. Parece que nuestra imaginación también debe permanecer colonizada para siempre».

4. Una descripción más detallada sobre la lógica de identidad y sentido de pertenencia aparece en el capítulo dedicado a las imágenes de América Latina y México a través de los mapas mentales, en esta misma obra.

5. Zea (1990: 9-10) dice que la supuesta superioridad de la metrópoli y sus hombres planteó graves problemas de identidad, los cuales condujeron a la independencia. «¿Homúnculos? ¿Hombres?, mundo y cultura encubiertos por la idea que sobre la humanidad, mundo y cultura tenían sus descubridores, conquistadores y colonizadores. Es desde este punto de vista que el llamado descubrimiento no es sino un gigantesco encubrimiento que imponen unos hombres sobre otros, a partir de la supuesta superioridad de los primeros. Los problemas de identidad que origina esta relación no se plantearán en ninguna otra región de la Tierra como se hará en la América Latina. No sólo el indígena, sino el peninsular transterrado que busca otro acomodo, al igual que el criollo y el mestizo se enfrentan con problemas de identidad con respecto a lo que parece una doble identidad en la diversidad de culturas y sangres. ¿Qué somos? ¿Americanos? ¿Europeos? ¿Indios? ¿Españoles? Y con ello la inútil lucha del mestizo por semejarse al padre negando a la madre, y del criollo añorando el mundo de su padre. Una identi-

dad que se quiere resolver por la negación de una de sus partes, mediante el doloroso esfuerzo de amputar lo que no podía serlo. El querer ser como otro para dejar de ser sí mismo, en un innatural esfuerzo por anular la propia e ineludible identidad».

6. Castro Leiva (1984), analiza críticamente otro gran sueño de Bolívar: La Gran Colombia. Esta «ilusión ilustrada» que pretendía el logro de la unión, de la moralidad a través de la confederación, más allá de todo historicismo bolivariano, deja según el autor, una herencia que es la conciencia de las libertades políticas como conquista de una civilización.

7. El término América es igualmente polémico que aquellos de Latinoamérica, Hispanoamérica o Iberoamérica, utilizados en ocasiones como sinónimos a pesar de sus diferencias en significados y alcances. Uno de los aspectos más controversiales del nombre *América,* refiere a su utilización como denominación de los Estados Unidos de América y *americanos*, como sus ciudadanos, naturalizando de esta forma la visión imperial e invisibilizando la riqueza multicultural y extensión territorial del continente. América Latina queda entonces como expresión de la frontera, lo marginal, el patio trasero de EE.UU. y los latinoamericanos, la amenaza inmigrante que acecha.

8. A pesar de la «precariedad semántica del afijo "latino" para denominar el subcontinente» (Cuadros, 1998), el concepto resiste los asedios a su validez o «actualidad», incluso recientemente cuando se ha puesto en cuestión la categoría geocultural *América Latina* A este propósito, García Canclini (2000: 82) afirma: «En los últimos años el impacto del pensamiento poscolonial asiático en Estados Unidos ha llevado a que un sector de los latinoamericanistas que trabajan en universidades norteamericanas traslade al estudio de América Latina la caracterización de poscolonialidad para explicar la etapa actual». Sin embargo, como reitera García Canclini (en Achugar, 1997: 282) «las sociedades latinoamericanas dejaron de ser colonias hace dos siglos, con excepción de Puerto Rico», diferencia notable por ejemplo en relación con la India, independizada en 1947. En lo estrictamente gnoseológico, «América Latina —o, a los efectos, Iberoamérica— funciona como categoría del conocimiento, por lo menos, desde hace más de un siglo y tanto la revisión como la crítica de dicha noción ha sido y es constante».

9. Son conocidas las críticas al mito del «Estado desarrollador y modernizador», de las teorías del desarrollo, así como los límites de las Teorías de la Dependencia, y las formas de legitimación institucional que éstas asumieron en América Latina (c.f: CEPAL: Comisión Económica para América Latina y el Caribe; Dos Santos, 1970).

10. Debates sobre el largo camino de la Integración Latinoamericana, pueden ser consultados en: Trasnacionalismo: migración e identidades, *Nueva Sociedad*, 178, 2002; El futuro de la integración Regional, *Nueva Sociedad*, 186, 2003; Observatorio de la integración Andina, Universidad Javeriana, Bogotá, 2003; Entre la confrontación y el diálogo: integración hemisférica y diplomacia ciudadana. Universidad de Belgrano, Buenos Aires, 2003; BASE-IS, Base Investigaciones Sociales, Asunción, Paraguay. La estructura institucional y las negociaciones del Mercosur (los 30 primeros meses); Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, Peru; La integración económica y la globalización ¿Nuevas propuestas para el proyecto latinoamericano? Comp. Puyana, Alicia. Plaza y Valdes, Mexico D.F., Mexico. 2003; Fairlie Reinoso, Alan. ¡Hello, TLC! ¿Good bye estrategia de desarrollo e integración regional? Quehacer, 148, DESCO, Lima, Perú. Mayo-Junio 2004.

11. En el reacomodo de las luchas políticas y de poder en América Latina y su posicionamiento frente a Estados Unidos, surge la Alternativa Bolivariana para América Latina y El Caribe (ALBA), propuesta por Hugo Chávez Frías, la cual pretende ser una propuesta de integración regional diferente a la planteada por el ALCA, según la definen sus propulsores: «Mientras el ALCA responde a los intereses del capital trasnacional y persigue la liberalización absoluta del comercio de bienes y servicios e inversiones, el ALBA pone el énfasis en la lucha contra la pobreza y la exclusión social y, por lo tanto, expresa los intereses de los pueblos latinoamericanos. El ALBA, como propuesta bolivariana y venezolana, se suma a la lucha de los movimientos, de las organi-

zaciones y campañas nacionales que se multiplican y articulan a lo largo y ancho de todo el continente contra el ALCA. Es, en definitiva, una manifestación de la decisión histórica de las fuerzas progresistas de Venezuela para demostrar que Otra América es Posible» Disponible en: http://www.alternativabolivariana.org/

12. El ministro de Relaciones Internacionales de Brasil, Tarso Genro, refiriéndose a la recién nacionalización boliviana decretada por Evo Morales, señala: «los proyectos nacionalistas son una virtud, pero también un problema. Nuevos gobiernos están buscando sus caminos, y los patrones de integración no están muy claros por razones económicas»: Pérez, V. «La integración sortea trabas». Venezuela, Ultimas Noticias, 14-5-2006, p. 71.

13. Para considerar algunos de los trabajos y obras, véanse las de: K. Kulawik (2002) «El discurso de la liminidad y de la simultaneidad: las múltiples identidades latinoamericanas» en Leopoldo Zea y Hernán Taboada (comp.), *Frontera y globalización*. México: FCE-Instituto panamericano de Geografía e Historia, 2002, pp. 23-32; S. Bagú (2003) La i*dentidad continental*. México: Universidad de la Ciudad de México; París, M.D. (1990) *Crisis e identidades colectivas en América Latina.* México: Plaza y Valdés-UAM X; T. Coll (1993) «Nuestra América a 100 años: una identidad necesaria» En *Panoramas de Nuestra América*. México: UNAM, pp. 111-117; I Cumbre Iberoamericana (1991) *Iberoamérica 500 años después*. *Identidad e Integración*. México: UNAM; R. Medina (1996) *Amerindia: fantasía, mito y arte*, Buenos Aires: Editorial Lumen; G. Giménez y R. Pozas (1994) *Modernización e identidades sociales*. México: UNAM-IIS-IFAL; P. Cristofiani (comp.) (1999) *Identidad y otredad en el mundo de habla hispana*, México: UNAM-Universidad de Aalburg; A. Saladino y A. Santana (comp.) (2003). *Visiones de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia-FCE; M. Quintero (2000) Comp. Identidad y Alteridades. AVEPSO, Fascículo 10, Mérida, Venezuela; M. Montero (1994) Altercentrismo y construcción de identidades negativas, en D. Mato (Coord). Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe. Caracas: Nueva Sociedad; J.M. Salazar (1983) Bases psicológicas del nacionalismo, México: Trillas; M. Banchs; J.M. Cadenas; D. Domínguez; y M. Montero. Identidad nacional: permanencia y cambio. Revista Interamericana de Psicología, 27 (1) 107-114.

14. Garreton (2003) destaca cuatro nuevas problemáticas que reflejan situaciones de desarticulación y recomposición de la matriz socio-política latinoamericana: la democratización política, la democratización social, el modelo de desarrollo e inserción internacional y la redefinición de modernidad.

IMAGINARIOS, REPRESENTACIONES Y MEMORIA SOCIAL

María A. Banchs R., Álvaro Agudo Guevara y Lislie Astorga

Introducción

Este capítulo fue considerado como una necesidad por quienes componemos el grupo de investigación sobre imaginarios sociales latinoamericanos.[1] Lo concebimos desde un principio, tomando en cuenta que todos los miembros coincidíamos en trabajar desde la perspectiva de las Representaciones Sociales, y porque teníamos la pretensión de intentar establecer relaciones entre los conceptos de imaginarios sociales y representaciones sociales. Es necesario admitir que en aquel momento sino fuimos verdaderamente pretenciosos, el optimismo y el entusiasmo por alcanzar los objetivos que nos habíamos propuesto, nos hizo pecar, al menos, de ingenuos. A lo largo de los cuatro años de intercambios virtuales y fructíferas reuniones de grupo, las discusiones teóricas se fueron complejizando y nos fuimos dando cuenta de las dificultades que habría para llegar a acuerdos sensatos sobre conceptos tan diversos, cada uno de los cuales había sido enfocado por múltiples autores desde las más variadas perspectivas y enfoques teóricos. La idea fundante que propuso Ángela Arruda al grupo, fue el estudio de los mapas mentales; como algunos de nosotros estábamos ya comprometidos con otros proyectos de investigación, decidimos que cada quien participaría en el grupo relacionando los imaginarios sociales con sus líneas de investigación y objetos de estudio. Este hecho nos permitió disfrutar en cada ocasión los aportes que cada quien hacía a los demás y de esta experiencia todos hemos salido enriquecidos. Los diferentes enfoques sobre representaciones socia-

les, representaciones colectivas, themata, subjetividad social, intersubjetividad, mapas mentales, mapas cognitivos, mitos, imaginarios, memoria social, cultura, historicidad, identidad social, identidad regional, globalización y demás aditivos relevantes, fueron sucesivamente discutidos creando por momentos mayor confusión que claridad conceptual.

Lo mismo sucedió en lo tocante a los abordajes metodológicos, técnicas, estrategias de análisis y recolección de datos. En lo que todos coincidimos, sin que ni siquiera diera lugar a discusiones, fue en posicionarnos desde una misma perspectiva epistemológica, ontológica y ética. Desde el punto de vista epistemológico asumimos una posición contraria a la postura moderna mecanicista, basada en leyes y en el establecimiento de relaciones de causalidad. Más que la noción de ley, para nosotros, cuentan las nociones de sistemas complejos, estructuras, modelos y procesos. Desde el punto de vista ontológico partimos de que la realidad social es, al menos parcialmente, producto de una construcción que los actores sociales realizan a través de sus relaciones en las cuales intercambian ideas, creencias, informaciones y proyectan y ejecutan acciones. Desde el punto de vista ético, tenemos la mirada puesta en la innovación, en un conocimiento que no busca descubrir sino crear, se trata por lo tanto de dar preferencia al saber emancipador, por encima del saber regulador, para utilizar la afortunada expresión de Boaventura de Souza Santos (2000).

Es desde ese marco social de referencia, que los autores de este capítulo nos hemos atrevido a decir algunas cosas sobre los imaginarios sociales, las representaciones sociales y la memoria social, temas que iremos presentando en el mismo orden que acabamos de enunciar.

Imaginarios sociales

Orígenes del concepto: imaginación o fantasía

Ya desde Platón, la imaginación —la fantasía, en términos de origen griego— es concebida, en principio, como la facultad psicológica de formar, producir, reproducir o crear imágenes (Paván, 2005,[2] p. 1; Bachelard, 1943/1994, p. 9). Facultad, sin em-

bargo, que en la reflexión filosófica que se elabora desde entonces, es valorada a partir de dos tesis: la que ve dicha facultad del alma como positiva, como competencia cognoscitiva fundamental y excepcional de los seres humanos, y la que, por el contrario, la considera como generadora de procesos que deforman la verdad; procesos que se contraponen a la posibilidad cierta de conocer por medio de *La Ciencia.* La imaginación como capacidad creadora; la imaginación como forma contrapuesta a la ciencia y la verdad. Tesis, esta última, que se impone en el pensamiento moderno, a partir del siglo XVIII.

Imaginario

A los términos imaginación y fantasía, se suma desde el siglo XIX, el de *Imaginario* (Wunenburger, 2003, pp. 5-6),[3] término que se refiere más al producto de la imaginación, a los contenidos de la fantasía que a la capacidad de producir imágenes o sistemas de imágenes. Término que da cuenta del producto de la facultad de imaginar, de los resultados de un proceso imaginativo.

En contraposición con los de imaginación o fantasía, *Imaginario* es un término que durante el siglo XX, adquiere un éxito creciente en la medida en que las ciencias sociales se preocupan cada vez más, precisamente, de lo imaginado, sus características, propiedades y efectos, que de la facultad psicológica de generar y utilizar imágenes (*ibíd*.: 6); en la medida en que las ciencias sociales dan más importancia a los componentes subjetivos e intersubjetivos de la acción social que a las condiciones supuestamente objetivas, observables y medibles de la misma.

Imaginario, entonces, según el autor que venimos citando, se incorpora al léxico científico-social latino[4] a partir de la segunda mitad del siglo XIX, para referirse, a:

> [...] producciones mentales o materializadas en obras, basadas en imágenes visuales (pinturas, dibujos, fotografías) o en formas de habla (metáforas, símbolos, narraciones) que forman conjuntos coherentes y dinámicos en los que destaca una función simbólica expresada en la conjunción de sentidos propios y figurados [*ibíd*.: 10].

De la definición anterior se infiere que si la imaginación, como

proceso psicológico es de carácter individual, sus productos, los imaginarios, mientras sean simples proyectos; mientras permanezcan como ideas para la creación, también son de carácter individual.[5] Pero cuando esos proyectos se materializan y se comparten; cuando esos productos se transforman en sistemas simbólicos, en obras basadas en imágenes visuales o en formas de habla, adquieren un carácter social. Resultan construcciones comunicativas, representaciones socialmente compartidas. Definidos de esta manera, todas las formas de creación humana son imaginarias. Son imaginarios los mitos y las religiones; las artes, las técnicas y las ciencias. Y son imaginarios las formas posibles, de organización y acción social, los proyectos de transformación de la realidad, los modelos políticos, las proposiciones de cambio institucional.

Bachelard sin embargo, establece una diferencia; pone una condición, que queremos asumir en este trabajo como una manera de acotar el término que discutimos:

> Como muchos problemas psicológicos, las investigaciones acerca de la imaginación se ven turbadas por la falsa luz de la etimología. Queremos siempre que la imaginación sea la facultad de formar imágenes. Y es más bien la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes. Si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay acción imaginante. Si una imagen presente no hace pensar en una imagen ausente, si una imagen ocasional no determina una provisión de imágenes aberrantes, una explosión de imágenes, no hay imaginación. Hay percepción, memoria familiar, hábito de los colores y de las formas. El vocablo fundamental que corresponde a la imaginación no es imagen, es imaginario [1943/1994: 9].

En consecuencia, queda fuera del concepto toda creación intelectual que pretenda reproducir la realidad, explicar verdades. Imaginario, esta vez desde una dimensión diferente, vuelve a contraponerse al concepto moderno de ciencia; a la condición moderna de científico.

El concepto de imaginario ha ejercido una importante influencia tanto en sociología, como en la antropología, la comunicación y la psicología (Lozada, 2004) adoptando en cada uno

de los casos múltiples sentidos que se encuentran asociados a una diversidad de nociones en cada uno de estos campos del saber. El concepto de imaginario nos habla de la complejidad de lo social, de la concatenación de una miríada de elementos según una lógica particular que pareciera escapar al razonamiento propio de la tradición heredada del mundo moderno que fundamenta muchas de sus explicaciones en concepciones deterministas o teleológicas (Castoriadis, 2001).

Para apreciar algunos de los aspectos característicos del imaginario social, Lozada (2004) nos recuerda, con Wunenburger (2003, 28-29), que hay cuatro grandes líneas de reflexión en torno al imaginario, que a pesar de sus divergencias, pueden vislumbrarse en autores como Bachelard, Levi-Strauss, Durant y Ricoeur:

1. El imaginario obedece a una «lógica» y se organiza en estructuras donde se pueden formular ciertas leyes. El imaginario, aunque se inscribe en infraestructuras (cuerpos) y superestructuras (significaciones intelectuales), es obra de una imaginación trascendental que es en gran parte independiente de los contenidos de la percepción empírica. El imaginario revela el poder figurativo de la imaginación, el cual excede los límites del mundo sensible (*ibíd.*: 83)

2. La imaginación es una actividad a la vez connotativa y figurativa que trasciende aquello que la razón elabora desde la razón abstracta o digital (p. 83).

3. El imaginario es inseparable de obras mentales o materializadas, que sirven a cada conciencia para construir el sentido de su vida, sus pensamientos y acciones. De esta manera, las imágenes visuales y lingüísticas contribuyen a enriquecer la representación del mundo o elaborar la propia identidad (83).

4. El imaginario se presenta como una esfera de representaciones y de afecto; profundamente ambivalentes. Así, puede ser una fuente de errores e ilusiones. Su valor no reside solamente en sus producciones, sino en el uso que de ellas se hace. La imaginación obliga entonces a formular una ética, una sabiduría de las imágenes (p. 83).

Por lo tanto, los imaginarios sociales estructuran la memoria histórica, la experiencia social y construyen la realidad, permi-

tiendo sostener los sistemas de racionalización ideológica de las sociedades.

Imagen e imaginación en filosofía, psicología y psicoanálisis

Tanto en filosofía como en psicología y la mayoría de las ciencias sociales, hemos dicho, las nociones de imagen e imaginación son comunes. Sobre la segunda, podemos hallar referencias en los trabajos de la psicología cognitiva (Morris, 1997), la psicología dinámica, y la psicología social, entre otras. Por ejemplo, en los trabajos de Jung lo inconsciente está íntimamente ligado al tema de la imagen y los efectos o acción que pueda ejercer en la psique. De hecho, sólo a través de las imágenes, que se expresan de diversas formas (sueños, imaginación, mito, leyendas, etc.) podemos acercarnos al inconsciente (Raydán, 2000: 107). La imagen está acompañando como telón de fondo a buena parte de los conceptos y el trabajo propuesto por Jung para el abordaje de lo psíquico. Según Raydán (*ibíd*.), para Jung las bases inconscientes se fundamentan en instintos; y actúan a modo de compensación para equilibrar desde el inconsciente a la consciencia, tomando miles de formas a través de cuentos, leyendas populares, etc. (lo que nos aparece en sueños e imágenes, fue antes uso consciente o convicción general).

En cambio, en los trabajos de este psicoanalista lo imaginario hace referencia, más bien, a «representaciones que expresan la relación del hombre con lo desconocido dándole rostro a los deseos, incitando a ciertas empresas, modelando su comportamiento, atrayendo éxitos o fracasos, convirtiéndose en una expresión viva de su acontecer, que lo acompaña sobre todo cuando entra en el campo de la incertidumbre y hace que se exprese a través de los diferentes mitos, leyendas, cuentos de hadas, expresiones artística entre otras» (Raydán, *ibíd*.: 107). Por eso, puede decirse que, a diferencia de la imaginación, el imaginario va más allá de lo personal, transitando entre la esfera psíquica y la colectiva.

Recordábamos en páginas precedentes la existencia de versiones positivas y negativas del concepto de imaginación en la literatura sobre el tema, sin embargo, para Castoriadis (2001) ese concepto ha corrido mejor suerte que el de imaginarios. Al

menos en el campo de la filosofía, según este autor, el concepto de imaginario ha sido ignorado o maltratado. No así el de imaginación, que fue considerado en primer lugar, por Aristóteles, quien vislumbró algunos de sus aspectos esenciales; concebía que el alma no podía pensar sin representación imaginaria. Y si bien hubo algunos retornos al concepto de imaginación entre los filósofos neoplatónicos de nuestra era, seguidamente el imaginario pasó a ser considerado como facultad psicológica, tomando en cuenta, según el mismo Castoriadis, los aspectos más fáciles y banales de la exposición de Aristóteles.

Mucho más tarde en nuestra historia, el término aparecerá entre escritores iluministas ingleses y escoceses, y luego en Alemania, con Kant, y su *Crítica de la Razón Pura,* donde habla de una imaginación trascendental; con Fichte, y después con Heidegger, que en su libro *Kant y el problema de la metafísica,* descubre el imaginario como una noción filosófica; pero según Castoriadis (2001), el concepto de imaginación, si bien ha sido considerado en alguna medida por la filosofía, ha tenido recubrimientos sucesivos. Pero el imaginario como tal, parece haber pasado inadvertido; sobre todo lo que Castoriadis entiende por *imaginario social instituyente*: pocos autores han reconocido que no puede explicarse el nacimiento y evolución de la historia a través de factores naturales, biológicos o racionales; por el contrario, según Castoriadis (2001) en la historia, desde el origen, se constata la emergencia de lo nuevo radical, y si no se puede recurrir a factores trascendentes para dar cuenta de eso, hay que postular necesariamente un poder de creación, una *vis formandi,* inmanente tanto a las colectividades humanas como a los seres humanos singulares, propuesta que este autor desarrolla en su obra magistral *La Institución imaginaria de la sociedad.*

El imaginario en Castoriadis

El imaginario social

Para desarrollar sus ideas en torno al imaginario social, Castoriadis partió de algunas preguntas: ¿qué mantiene unida a una sociedad?; ¿qué es lo que hace nacer formas de sociedad diferentes y nuevas?; en fin, ¿cuál es el origen de la sociedad y la vía

para lograr su transformación? (Castoriadis, 1981); preguntas éstas que más tarde repensó al concebir la sociedad actual como una donde existe una crisis del pensamiento, un agotamiento de los procesos creativos (Castoriadis, 2001).

Para dar respuesta a estas preguntas, Castoriadis planteó una teoría audaz, que concibe la imaginación como fuerza creadora de lo real y de lo socio-histórico, en la que psique y sociedad son irreductibles. A la vez, lo social es concebido como algo inseparable de lo histórico. Sociedad e historia no tienen existencia por separado y se dan en un proceso que va de lo instituido a lo instituyente, y viceversa, a través de rupturas y de nuevas posiciones emergentes del *imaginario social instituyente* (Castoriadis, 1981).

La Sociedad sería, entonces, una institución o conjunto de instituciones, y para dar cuenta de su surgimiento, Castoriadis apela al concepto de imaginario social, mientras que para explicar el surgimiento del individuo social, hace referencia al imaginario radical.

Para Castoriadis (1981), el imaginario social es lo que mantiene unida a una sociedad y le otorga su singularidad propia, diferenciándola de otras sociedades y de la misma sociedad en diferentes épocas [...] es una compleja urdimbre de significaciones imaginarias que amparan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen (Castoriadis, *ibíd*).

El imaginario social, en un sentido negativo, no es la representación de ningún objeto o sujeto. Es la incesante y esencialmente indeterminada creación socio-histórica y psíquica de *figuras, formas e imágenes* que proveen contenidos significativos y los entretejen en las estructuras simbólicas de la sociedad. No se trata de contenidos reales o racionales que adquieren una vida autónoma sino más bien de contenidos presentes desde el inicio y que constituyen la historia misma, surgiendo la necesidad de reexaminar en este marco la historia de las civilizaciones humanas.

Si el imaginario social, es una construcción histórica, social y cultural, que se organiza en torno a una estructura, entonces podemos considerar esa estructura como el *Imaginario central* de cada cultura, sea que se sitúe a nivel de símbolos elementales o de un sentido global. Hay evidentemente otro que podemos

llamar *imaginario periférico* [...] corresponde a una segunda o enésima elaboración imaginaria de símbolos en estratos sucesivos de sedimentación (Castoriadis, 1975; en Banchs, 2005).

Para Castoriadis (2001), el imaginario y la imaginación de las sociedades está en crisis; crisis del imaginario social instituyente, crisis de la imaginación de los seres humanos singulares; en fin, están en una encrucijada que es producto del agotamiento de los procesos creativos, por lo que nos invita a reflexionar sobre la necesidad de repensar los fundamentos y explicaciones de nuestra vida social.

El imaginario radical

¿Cuál es la fuente de todo lo que se instituye y se crea? La respuesta la encuentra Castoriadis (1981) en el concepto que él mismo acuña como: imaginario *radical.* Anterior a todas las estructuras, Castoriadis ubica aquí lo *poiético,* lo que precede y produce al sujeto, a la cosa y que a la vez es invisible a éstos.

Es la capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones deseos y afectos. Es *radical,* en tanto es fuente de creación. Esta noción se diferencia de toda idea de la imaginación como señuelo, engaño, etc., para acentuar la *poiésis,* la creación. Señala Castoriadis que tal vez haya sido el más importante descubrimiento freudiano —expresado en *La interpretación de los sueños*— pero que fue acallado por el mismo Freud, para lograr su aceptación en el seno de la ciencia oficial. Para Castoriadis es la característica central de la psique: lo que es, es producido por la *imaginación radical.*

Esta hace surgir representaciones ex-nihilo, de la nada, que no están en lugar de nada, ni son delegadas de nadie.

De acuerdo con Banchs (2005)[6] su propuesta sobre el Imaginario Radical parte de la idea de que el ser humano deviene individuo social porque sólo sobrevive cuando otros individuos ya socializados le permiten llegar a *ser*. La realidad se constituye en el sujeto a través de la psique humana cuyo inicio es una representación indiscriminada de *boca-pecho-placer-leche* que procede de la experiencia de amamantamiento. Castoriadis le da el nombre de *Mónada* a este primer contacto, mónada caracterizada por la omnipotencia de serlo todo, en la que no hay adentro ni afuera, yo y otro. Apoyada sobre la naturaleza biológica, esa

mónada es el inicio de una primera representación que implica ya la capacidad de imaginar, de formarse las primeras imágenes:

> La psyqué es capacidad de hacer surgir una «primera» representación, una puesta en imagen (1975: 413) [...] La psyqué es ciertamente «receptividad de impresiones», capacidad de ser-afectado-por...; pero también es (y sobre todo...) emergencia de la representación en tanto que modo de ser irreductible y único y organización de alguna cosa *en* y *por* su figuración, su puesta en imagen. La psyqué es un *formante* que no *es* sino *en* y *por lo* que forma y *como* lo que forma; [...] —es formación e imaginación— es imaginación radical que hace surgir ya una «primera» representación a partir de un nada de representación, es decir *a partir de nada* [*ibíd*.: 414].

El *Imaginario Radical*, nos permite pensar en lo posible, en lo que no siendo puede llegar a crearse, gracias a la capacidad de imaginar lo imprevisible. Se desarrolla a partir de la socialización al tiempo que produce al individuo social. La sociedad, cuyo portavoz inicial es la madre, impone un modo de ser, socializa la psique. En palabras de Zapolsky (sf web): «Este portavoz metaboliza los objetos de la experiencia [...] en productos que son heterogéneos a la realidad del objeto. La "cosa en sí" es incognoscible, es siempre remodelada por el otro, por los otros. La madre nombra y significa el mundo» (sp). Es el vehículo de construcción de un imaginario individual o radical, instituido por los productos del imaginario social, es decir, por las significaciones imaginarias sociales que constituyen la cultura inscrita en las instituciones (2005).

> [...] la unidad y la cohesión interna de la inmensa y complicada red de significaciones que atraviesan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad, y a los individuos concretos que la constituyen realmente. Esta red de significaciones es lo que yo llamo *magma* de las significaciones imaginarias sociales [Castoriadis, 1986, sp].

El magma y sus instituciones correspondientes establecen el mundo propio de cada sociedad, incluyéndose a si misma. Ese mundo instituido define lo que es información, lo que es ruido y lo que es nada para una sociedad, en dos palabras, determina lo que es real y lo que no es, lo que tiene sentido y lo que no tiene

sentido (Castoriadis, 1986).

Imaginario social instituyente

La institución de la sociedad se desarrolla en dos fases que representan el cambio continuo y la estabilidad: el imaginario social instituyente y el imaginario social instituido.

El primero, da cuenta de un poder de creación *vis formandi,* que da lugar a la emergencia de lo nuevo radical en las colectividades humanas. Permite dominar, canalizar la imaginación radical, haciéndola apta para la vida en sociedad. Eso se lleva cabo mediante su socialización, en el curso de la cual el individuo absorbe la institución de la sociedad y sus significaciones, las interioriza, aprende el lenguaje, la categorización de las cosas, lo que es justo e injusto, lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer.

> Cuando esta socialización opera, la imaginación radical, hasta cierto punto, se encuentra ahogada en sus manifestaciones más importantes y su expresión adquiere un carácter de conformidad y repetición. En estas condiciones, la sociedad en su conjunto es heterónoma [...] Aún en nuestras sociedades, una cantidad enorme de individuos son de hecho heterónomos, no juzgan sino a través de las convenciones y de la *opinión pública* [Castoriadis, 2001: 97].

Como hemos dicho, según una acepción actualmente aceptada por las ciencias sociales del concepto de imaginario, también forman parte las formas posibles de organización y acción social; las formas posibles de vida en sociedad. Formas que según Castoriadis (2002/2004) son condiciones que están ahí desde que la sociedad es sociedad, sin revelar el misterio de su origen, de su contradicción esencial: cualquier forma de organización social y manera de vivir en ella, ha sido un producto de la imaginación humana; ha conformado un imaginario, que se expresa en instituciones y que da coherencia al conjunto humano que lo comparte como sociedad:

> No creemos en Dios, o mejor, para conformar a todo el mundo, pensamos —deístas o cartesianos— que Dios "no interviene" en los asuntos del mundo. Por lo tanto, la sociedad se crea a sí mis-

> ma. A partir del momento en que hay un colectivo humano, o bien este se autoinstituye, o bien desaparece. [...] Hay pues [...] el hecho genérico de la institución humana de la sociedad en general, que [implica] mínimamente un lenguaje, reglas de reproducción, reglas de lo prohibido y de lo permitido, de lo lícito y lo ilícito, de las maneras de producir y reproducir la vida material [*ibíd*.: 23].

Pero, y he aquí la contradicción, no hay ser humano que haya podido vivir en sociedad sin haber incorporado a su conciencia individual, paulatinamente, incluso desde su nacimiento, ese imaginario instituyente:

> [...] ¿Cuándo? ¿Dónde? No se sabe. Hoy observamos el papel prácticamente ilimitado de la sociedad en el desarrollo del ser humano singular. Está ahí desde el principio, incluso antes del nacimiento, si hay efectos de la vida psíquica de la madre [...] sobre la vida intrauterina [...], está ahí desde el primer momento de la vida del recién nacido [...] y ella es la representante de la sociedad frente al recién nacido, y no sólo de esta sociedad sino de la totalidad de las sociedades que han existido desde la hominizacion. [...] Cuando la madre habla a su hijo no le transmite [...] la humanidad en general, le transmite [...] rasgos genéricos: se habla, no se mata a los otros, o no a cualquier otro, no se toma cualquier mujer, etc. Algunas reglas muy generales. Luego, reglas específicas: cómo se come, cómo uno se casa, cómo se muere. O bien: ¿qué se hace con los muertos? Se los quema. ¡Qué horror! No se los quema, se los entierra. ¡Que horror, se los entierra!... ¿Quizás se los comen? [*ibíd*.: 29].

El imaginario, entonces, en la medida en que se transforma en rector de la vida de los individuos en una sociedad; en la medida en que genera el complejo sistema institucional que rige las organizaciones sociales, se transforma en *instituyente:*

> El imaginario social en tanto instituyente establece significaciones imaginarias sociales: Dios, los dioses, los ancestros, etc. Estas significaciones imaginarias sociales están encarnadas en, e instrumentadas por instituciones: la religión, por cierto, pero no solamente. Instituciones de poder, económicas, familiares, el lenguaje mismo. Pero también todas estas instituciones tienen una ´lógica´ [...] ensídica[7] [*ibíd*., p. 26].

El imaginario de cada sociedad, en consecuencia, responde a su propia condición ensídica, que lo hace inconscientemente comprensible para los miembros de esa sociedad mientras sus significados estén instituidos. Y cambia, en la medida en que algunos de ellos tiendan a ser substituidos por nuevos significados, por imaginarios que se contraponen a las instituciones, que presionan por el nacimiento de otras: por imaginarios *radicales*. O que simplemente, sean *destituidos*, pierdan su validez o legitimidad.[8]

El imaginario, de esta manera, como concepto, se transforma en una explicación de lo que la antropología tradicional llama *cultura*, desvestida de la necesaria funcionalidad de las instituciones. Estas, según el autor que comentamos (*ibíd.*, pp. 17-18), no siempre sirven a una función última como puede ser producción y reproducción de la vida material, o reproducción de la especie o selección y supervivencia del más apto. Las instituciones también existen *ensídicamente*, respondiendo a la lógica intrínseca del imaginario que las instituye. Dando a la imaginación colectivamente productora, el poder de ser la creadora de su propia razón de ser.

Imaginarios instituidos y magma de significaciones

El interés de Castoriadis es claro, se centra sobre la cualidad estructurante de los imaginarios. Por ello, no se interesa, como otros autores por el contenido de lo imaginado. Sin embargo, en una nota a pie de página en *La institución imaginaria de la sociedad* se refiere a los productos de la imaginación en los siguientes términos:

> Podríamos tratar de distinguir en la terminología de lo que llamamos imaginario último o radical, la *capacidad* de hacer surgir como imagen algo que no es ni ha sido, de sus *productos* que podríamos designar como lo *imaginado.* Pero la forma gramatical de ese término puede prestarse a confusión y preferimos hablar de imaginario efectivo [1975: 191].

Más adelante, aclarando la relación entre lo imaginado y lo simbolizado dice:

> Esto no quiere decir que el simbolismo sólo sea imaqinario efectivo en su contenido. Lo simbólico comporta casi siempre un componente «racional-real»: aquello que representa lo real o aquello que es indispensable para pensarlo o accionarlo. Pero ese componente está inextricablemente tejido con el componente imaginario efectivo [...] lo cual plantea un problema esencial [*ibíd*.: 192].

Este imaginario efectivo es mas bien trabajado por otros autores notables como Gilbert Durand aunque lo designen con otras palabras. Para la Mitodología de Durand (1996), el imaginario es la referencia última de toda producción humana a través de su manifestación discursiva, el mito; el pensamiento humano se mueve según cuadros míticos. Son esos mitos subyacentes los que orientan la experiencia humana. Para este autor:

> [...] la imaginación simbólica constituye la actividad dialéctica misma del espíritu, porque a nivel del «sentido propio»[9] de la imagen, copia de la sensación, a nivel de la palabra vulgar del diccionario, la imaginación designa siempre un «sentido figurado», la creación perceptiva, la poesía de la frase que en el sentido de la limitación *niega* la propia limitación [...]. Si tantos símbolos, tantas metáforas poéticas, animan los espíritus de los hombres, ¿no es en último análisis porque ellas son las hormonas[10] de la energía espiritual? [1964: 114].

La sustancia propia del imaginario es, para este autor el mito, que podríamos considerar aquí como un imaginario instituido, pero no por ello estático, sino dialéctico; no se trata dice Durand siguiendo a Lupasco, de «una síntesis apaciguada (esa dialéctica) es una tensión presente de las contradicciones» (ibídem).

Más que el imaginario efectivo lo que importa para Castoriadis es el imaginario instituido que da lugar a un magma de significaciones sociales. El imaginario social instituido es el proceso de sedimentación de lo imaginario social,. Al respecto, Castoriadis señala:

> Una vez creadas, tanto las *significaciones imaginarias sociales* como las instituciones, se cristalizan o se solidifican, y esto es lo que yo llamo el *imaginario social instituido*. Este último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que desde ahora en más regulan la vida de

los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras formas [2001, p. 96].

Magma de significaciones imaginarias sociales

A su vez, la sociedad se ve articulada por una «inmensa y complicada red de significaciones que atraviesa, orienta y dirige toda la vida de la sociedad, y a lo individuos concretos que la constituye, como una unidad, el magma de la significaciones imaginarias sociales. (Castoriadis, 1986; en Banchs, 2003, p. 3). Según Castoriadis (2001), este *magma* es indeterminado, a diferencia de cualquier conjunto o entidad matemática. De un *magma* pueden extraerse, o se pueden construir organizaciones conjuntistas, en un número indefinido, no pudiendo ser reconstituido —el magma— a partir de dichas composiciones conjuntistas, con lo cual nos recuerda que el magma en sí mismo no puede ser segmentado en un conjunto de magmas, sino que e mismo constituye una unidad.

Dejaremos hasta aquí esta reflexión sobre los imaginarios sociales, pero antes queremos aclarar al lector, que decidimos no desarrollar las propuestas de otros autores como Baczko (1984), Durand, la amplísima e interesante obra de Gastón Bachelard, Wunemburger y otros tantos autores porque preferimos centrarnos sobre un solo autor a los fines de poder desarrollar algunas de sus ideas centrales. La escogencia de Castoríadis, mas que una preferencia de los autores de este capítulo —aunque también lo sea— obedece a que a lo largo de los cuatro años que precedieron esta publicación, el autor mas discutido en las reuniones del grupo fue Cornelius Castoriadis.

Representaciones sociales

El fenómeno de las representaciones sociales se ubica en la interfase de lo psicológico y de lo social, de lo simbólico y de lo real, concurriendo a la construcción social de la realidad. La teoría nace con la publicación, en 1961, de *El psicoanálisis, su imagen y su público* de Serge Moscovici, obra en la cual encontra-

mos los fundamentos esenciales que hasta hoy han alimentado las discusiones en torno a esta perspectiva. Comparte con el Interaccionismo Simbólico y diferentes concepciones sobre los Imaginarios Sociales su interés por el estudio del significado y de la edificación de signos y símbolos del lenguaje, en fin, su interés por la construcción social de la realidad, para utilizar la afortunada expresión de Berger y Luckman (1968). Si estos últimos autores y Castoriadis (1975) intentan responder a la pregunta sobre cómo nacen las instituciones sociales, Moscovici alimenta esa discusión poniendo el énfasis sobre la construcción del conocimiento en la vida cotidiana, por lo que podríamos decir que su teoría es una suerte de epistemología del sentido común.

Cuando se estudian las representaciones sociales interesa conocer el estilo global o sistema lógico del pensamiento social, sus contenidos y su relación con la construcción mental de la realidad; construcción realizada en y a través de la interacción cara a cara con los miembros de aquellos grupos que nos proveen de una identidad social y le dan un sentido a nuestro mundo de vida. Así mismo, al estudiarlas, nos proponemos conocer, por un lado, lo que piensa la gente y cómo llega a pensar así, y por otro lado, la manera en que los individuos conjuntamente construyen su realidad y, al hacerlo, se construyen a si mismos.

Moscovici señala como constituyentes principales del pensamiento social, lo imaginario, lo simbólico, lo ilusorio; estos elementos conforman nuestra realidad social: «no sólo nuestras imágenes del mundo social son un reflejo de los eventos en el mundo social, sino que los propios eventos en el mundo social pueden ser reflejos y productos de nuestras imágenes del mundo social» (Snyder y Swann, 1978 en Moscovici, 1982: 21). El lenguaje juega un papel de fundamental importancia en la transmisión, comunicación y permanente reconstrucción de símbolos y significados.

Lo social en la representación social

A diferencia de las concepciones propias de los estudios sociocognitivos de la psicología social mainstream (actitudes, atribuciones, estereotipos, percepción social) desde el punto de vista de las RS el conocimiento cotidiano no se adquiere de manera

individual a través de lo que percibimos en nuestro entorno inmediato.[11]

Tanto las creencias como el conocimiento moral que ponemos en juego en nuestra vida diaria se fundamentan en «entidades ideales o ficticias —justicia, dinero, mercado, etc.— no parten de un conocimiento perceptivo» (Moscovici, 2001: 18). No percibimos el dinero cuando vemos un cheque bancario, sino que tenemos una representación del dinero que está allí, ya elaborada, antes de que veamos el cheque. «lo vemos con los ojos de la mente, para decirlo de alguna manera» (*ibídem*).

Con las Representaciones Sociales se inaugura una nueva Psicología Social. Se trata de una disciplina crítica, con sentido histórico-social, en la cual este último adjetivo se refiere a:

1. Las condiciones de producción de las representaciones (medios de comunicación social, interacción cara a cara, comunicación, lenguaje, prácticas sociales).
2. Las condiciones de circulación de las representaciones sociales (intercambio de saberes, ubicación de las personas en grupos naturales y ubicación también, de los grupos naturales en contextos sociales particulares dentro de una estructura social.
3. Las funciones sociales que cumple (construcción social de la realidad en el intercambio social, desarrollo de una identidad personal y social, búsqueda de sentidos o construcción del conocimiento del sentido común).

Por otra parte, lo social en las representaciones no se polariza ni hacia lo micro ni hacia lo macro: Moscovici (1961) nos habla de una determinación social lateral (micro) y otra central (macro) de las representaciones. La primera se relaciona con nuestros grupos de pertenencia, nuestra ubicación dentro de una parcela particular del mundo; la determinación central, se refiere a nuestra pertenencia a una Nación, un país, una cultura con una historia y una memoria social que atraviesa las representaciones. Ahora bien, no debemos entender esas dos formas de determinación social en un sentido causal unidireccional. A la par que el individuo y los se constituyen y constituyen sus representaciones también constituyen su mundo social, construyen y reconstruyen permanentemente su propia realidad social y su propia identidad personal.

En síntesis, las RS «permiten la comunicación al proveer un código para el intercambio social y un código para nombrar y clasificar los diversos aspectos del mundo y de la historia individual y grupal» (Moscovici, 1973: xii). Se arraigan en la cultura, entendida como una construcción social, es decir, como patrones estructurados de significados sucesivamente legitimados por las diversas formas de relaciones y prácticas sociales. Las representaciones pertenecen a la comunidad, y la comunidad misma es co-construida por la gente en sus prácticas y conversaciones cotidianas.[12]

La subjetividad y el sujeto en las representaciones sociales

Es necesario también subrayar que el peso de lo social no conduce a negar la importancia del individuo, ni de su subjetividad. Sandra Jovchelovitch, lo ilustra cuando nos invita a interrogar desde diversos ángulos ese sujeto social individual o colectivo para comprender las representaciones que comparte. Debemos preguntarnos, dice, quién es; cuál es su Identidad; cuándo lo abordamos, es decir, el momento histórico de producción de saberes; a partir de qué lugar, es decir, el contexto social de esos saberes; el objetivo del sujeto que sabe, es decir, la función y consecuencia social de los saberes.

> Si ignoramos el sujeto, nos quedamos frente a un conjunto de representaciones indiferenciadas que no hablan de la vida social. Las representaciones expresan identidades y afectos, intereses y proyectos diferenciados, refiriéndose así a la complejidad de las relaciones que definen la vida social. Entender su conexión fundamental con los modos de vida significa entender la identidad posible que un sistema de saberes asume en un momento histórico dado. Ahora bien, es solamente en relación con la alteridad, con los otros [...] que podremos entender y explicar esa identidad [Jovchelovitch, 1998: 81].

Ese sujeto no llega a ser lo que es sin la existencia de otro.[13] El tema de la subjetividad en el estudio de las representaciones está indisociablemente asociado a la alteridad. Fue originalmente puesto sobre la mesa por Fernando González Rey (1994) a través de un capítulo en que criticaba la negligencia de la teoría

respecto a todo lo relativo al individuo y la subjetividad.[14] A raíz de esas críticas se desarrollaron dos simposia sobre RS y Subjetividad (el primero en el XXVIII Congreso Interamericano de Psicología, bajo los Auspicios de la SIP, Caracas 27 junio-2 Julio 1999 y el segundos en la 5ème Conférence International sur les Représentations Sociales «Représentations sociales: constructions nouvelles» Auspiciada por la Maison des Sciences de l'Homme, París y el CIRADE en colaboración con la Faculté des Sciences Humaines de la Université du Québec à Montreal). Es segundo de estos simposio llama la atención de Moscovici.,de manera que toma esta temática como eje de su conferencia central en las Terceras Jornadas Internacionales sobre Representaciones Sociales llevadas a cabo en Río de Janeiro (2003). Nos basaremos aquí en un texto inspirado en esa ponencia de este autor (Moscovici, 2005).

Puesto que el sujeto no puede ser sin la existencia de otro, la subjetividad remite necesariamente a la alteridad, y en esa relación —que recuerda la fórmula del mismo Moscovici (1984) sobre la psicología social como una disciplina que rompe con la dicotomía sujeto objeto para introducirse en la tricotomía (ego-alter-objeto)—, la subjetividad no puede ser concebida como individual sino como social, o, como refieren múltiples autores, en términos de intersubjetividad. Lo que desea enfatizar, en sus palabras, es

> Simplemente lo siguiente: cuando pensamos en la relación entre el Yo y el Otro, éste no es concebido como aquel que no es como nosotros, como diferente de nosotros. El otro es, al mismo tiempo, lo que me falta para existir y quien confirma de otra forma mi existencia, mi manera de ser [Moscovici, 2005: 13].

Más adelante precisa: «no hay nada de especialmente original o audaz de parte mía al declarar abiertamente que la psicología social es una ciencia de los fenómenos compartidos en la interacción (conflicto, diálogo, influencia) y que se conoce también por medio de la interacción» (*ibíd.*: 16).

Su concepción sobre la subjetividad, mas nutrida por reflexiones de filósofos, poetas, teólogos, escritores, que por los conocimientos producidos en las ciencias sociales, surge fundamentalmente de la idea de George Hebert Mead sobre la relación entre

el Yo, y el Sí Mismo. Refiriéndose a él se pregunta y responde:

> ¿Quiénes son el *Yo* y el *Mí* distintos, que se oponen uno a otro, en la visión que Mead se hace del sí-mismo social? El *yo* designa en cada uno de nosotros una fuerza interna que se confronta con el *mí*, el cual es propenso a plegarse a las normas externas de la sociedad. Pero el *yo* es ante todo una fuerza innovadora que contra ataca con determinación, particularmente cuando un cambio le parece necesario. Escribe Mead: el individuo no tiene apenas derechos, no es solamente miembro de una comunidad, sino un miembro que reacciona a esa comunidad y su reacción lo transforma [*Ibíd*.: 57].

No parece necesario detenernos más en esta interesantísima reflexión, la incluimos aquí con el simple objetivo de aclarar, que desde la perspectiva moscoviciana, el grupo y la sociedad, tienen tanta relevancia como el individuo y su subjetividad. Puesto que el individuo no es concebible fuera de un marco social, se trata entonces de una subjetividad, ella también, social.

Nos interesa en segundo lugar, dedicar aquí algunas palabras a las relaciones existentes entre la Representación Colectiva definida por Durkheim, y las Representaciones Sociales definidas por Moscovici. No sólo para especificar las diferencias entre ambas, sino, y sobre todo, para llegar a un punto de particular interés teórico en relación con los contenidos de esta obra, esto es, las relaciones entre tradición e innovación, cultura establecida y transformación social.

Representaciones colectivas y representaciones sociales

Emile Durkheim divide las representaciones en colectivas e individuales y las atribuye a dos tipos de explicaciones las sociales y las psicológicas. De acuerdo con Moscovici, esa separación tiene su razón de ser en la necesidad de reafirmar la autonomía de la nueva ciencia que estaba contribuyendo a definir. En el terreno de la psicología social, dice, debemos evitar esa dicotomía que nos coloca en situación de «escoger entre una entidad social que es mas que la suma de sus partes y un individuo que, enteramente constituido por atributos psicológicos internos, reacciona frente a un conjunto de estímulos externos» (Moscovici,

1988: 218) No existe, desde la perspectiva de las representaciones sociales, una dicotomía individuo/sociedad. (hemos discutido este punto en un trabajo anterior —Banchs, 1994—).

Al referirse a las representaciones como *colectivas*, la intención de Durkheim no es sólo diferenciarlas de las individuales sino poner de relieve la importancia que la sociedad tiene sobre el individuo:

> Son colectivas en la medida en que están encarnadas en la comunidad donde son compartidas homogéneamente por todos sus miembros. Son comunales, además, porque han sido compartidas por varias generaciones de individuos y ejercen sobre ellos una coerción [...] ya sea bajo la apariencia de religiones, mitos o lenguaje, ejercen una influencia sobre los individuos y refuerzan de una manera uniforme sus lazos recíprocos. Las representaciones son entonces equiparadas a la colectividad, en esta concepción hay una representación singular relacionada con un grupo en el cual ninguna otra representación prevalece [Moscovici, *ibíd*.: 218].

Éste puede ser el caso hoy en día en algunos grupos particulares como por ejemplo las sectas o en los regímenes totalitarios o monopartidistas. Pero en la mayoría de los casos «las representaciones colectivas como se las suele definir no son ya una categoría general sino un tipo particular de representación entre muchos otros con diferentes características» (*ibíd*.: 219). Por esa razón, al elaborar su teoría, Moscovici abandona el adjetivo "colectiva" y pasa hablar de representaciones "sociales". La primera (representación colectiva) en singular, las segundas (representaciones sociales) en plural: «al abandonar la palabra colectiva lo que deseábamos enfatizar era esa pluralidad de representaciones y su diversidad al interior de un grupo» (*ibíd*.: 219).

Sandra Jovchelovitch (2001) ofrece otra razón para explicar las diferencias entre ambos conceptos, y es que la génesis del conocimiento social debe encontrarse en el contexto sociohistórico dentro del cual tales conocimientos han sido formulados. Los conocimientos sobre la sociedad cambian junto con el cambio de las condiciones sociales; en su opinión, «las características estructurales de los contextos sociales son decisivas para dar cuenta de la génesis, desarrollo y transformación de cualquier tipo de conocimiento social (2001: 166). Siguiendo a Habermas

describe las diferencias entre los espacios sociales tradicionales y los contemporáneos. Los primeros son mucho más resistentes a la introducción de novedades y en ellos la vida se encuentra centralizada por los mandatos de las autoridades eclesiales y estadales. El espacio público, como locus de intercambios sociales, es sólo frecuentado por una minoría que forma parte del *status quo*. Con el correr del tiempo se produjo lo que Habermas ha llamado un proceso de destradicionalización de la vida pública dando lugar a la emergencia de un conjunto de ciudadanos informados que ocupan espacios visibles en la calle. «La esfera pública y sus principios son producidos por —y sucesivamente, ayudan a producir— un espacio social en el cual la argumentación y el diálogo racional son los puntos clave de entrada para manejar las diferencias en las perspectivas» (*ibíd*.: 168).

Es por ello que los problemas que la teoría de las representaciones sociales se plantea son de una naturaleza distinta a los que se planteaba Durkheim. En este sentido Moscovici dice:

> [...] desde un principio nos enfocamos en los procesos creativos, en la generación de lo contenidos nuevos y significativos que han surgido de la transformación de configuraciones sociales y mentales [...] lo que teníamos en mente eran representaciones que están siempre en el proceso de devenir (haciéndose) en el contexto de interrelaciones y acciones que están, también ellas, haciéndose [1988: 219].

En comparación con Durkheim, quien enfatizaba la importancia de una sociedad pre establecida que ejercía una coerción social sobre los individuos sin considerar la posibilidad de que éstos interviniesen en su modificación, Moscovici, al tomar en cuenta la diversidad y la originalidad de la vida contemporánea, colocó el énfasis sobre la comunicación cara a cara entre los seres humanos, comunicación ésta que «permite que los pensamientos y sentimientos individuales converjan y da pie para que algo individual se convierta en algo social» (*ibíd*., 220). Las representaciones son sociales porque se modelan en la interacción entre seres humanos que construyen permanentemente sus mundos de vida. Es por ello que, acota más adelante Moscovici, «teníamos que repensar las representaciones como una red de imágenes y conceptos interactivos cuyos contenidos evolucionan continuamente en el tiempo y el espacio» (*ibíd*.: 220).

Para distinguir entre ambos conceptos, el autor propone centrar la atención no sobre la diferencia durkheimiana entre representaciones colectivas e individuales, sino más bien, sobre los tipos de relaciones entre los miembros del grupo. Reivindicando el valor de la tradición clásica y en función de este último criterio de análisis distingue tres tipos de representaciones:

> 1. Las representaciones pueden ser compartidas por todos los miembros de un grupo altamente estructurado —un partido, una nación— sin que hayan sido producidas por el grupo. Estas representaciones *hegemónicas* prevalecen implícitamente en toda práctica simbólica o afectiva. Parecen ser uniformes y coercitivas. Reflejan la homogeneidad que [Durkheim] tenía en mente cuando las denominó como representaciones colectivas.
> 2. Otras representaciones son producto de la circulación de conocimientos e ideas pertenecientes a subgrupos que están más o menos en contacto. Cada subgrupo crea su propia versión y la comparte con los otros. Éstas son representaciones *emancipadas,* con cierto grado de autonomía [...] y resultan de compartir e intercambiar un conjunto de interpretaciones y símbolos. Son sociales en virtud de la división de funciones y de la información que se reúne y combina a través de ellas.
> 3. Por último hay representaciones generadas en el curso de conflictos sociales, controversias sociales, y la sociedad como un todo no las comparte. Ellas están determinadas por relaciones antagónicas entre sus miembros e intentan ser mutuamente excluyentes. Estas representaciones *polémicas* deben verse en el contexto de oposiciones o luchas entre grupos y con frecuencia se expresan en términos de un interlocutor imaginario [Moscovici, 1988: 221-222].

Como hemos expuesto en un texto anterior (Banchs, 1999) la naturaleza del sentido común en el mundo contemporáneo es versátil, diversa, caleidoscópica, la pluralidad de puntos de vista que los constituyen ha sido subrayada por diversos autores:

En palabras de Spink, siguiendo a Geerz (1983) «al trabajar con el sentido común no cabe catalogar los contenidos en busca de lo estable y consensual porque ellos son esencialmente heterogéneos [...]. Al profundizar en el análisis del sentido común, nos encontramos no sólo con la lógica y la coherencia, sino también con la contradicción» (Spink, 1993: 123).

De acuerdo con Flick: para estudiar las RS «tenemos que pre-

guntarnos cómo proceder para obtener un verdadero caleidoscopio desde múltiples enfoques, y un retrato del objeto bajo estudio que realmente incluya diferentes perspectivas» (1992: 47).

Por su parte, Sandra Jovchelovitch se refiere a la necesidad de rescatar la noción Arendtiana de pluralidad en la teorización de las representaciones sociales. La pluralidad humana, en tanto que pluralidad de seres singulares, implica «la conciencia de que el acto significativo no puede ocurrir en solitario, y que el sujeto que encuentra el objeto jamás es un sujeto aislado (sin esa noción) no hay como entender ni el problema de la intersubjetividad, ni el de la objetividad como producción simbólica» (1998: 75).

Así mismo, Ivana Markova define las representaciones sociales como una teoría dialéctica, que no parte de elementos invariantes al estilo de la ontología cartesiana, sino de complementariedades en interacción al estilo de la ontología hegeliana (1998).

Un enfoque cualitativo, hermeneútico, centrado en la diversidad y en los aspectos significantes de la actividad representativa; un uso más frecuente de referentes teóricos procedentes de la filosofía, lingüística, sociología; un interés focalizado sobre el objeto de estudio en sus vinculaciones sociohistóricas y culturales específicas; una definición del objeto como instituyente más que como instituido, serían, entre otras, características distintivas del abordaje procesual de las representaciones sociales (Banchs, 1999).

Convivencia de la tradición y la novedad

El hecho de que vivamos en un mundo cada vez más variado y complejo, no significa de manera alguna que la novedad sustituya la tradición eliminándola. Esta afirmación se ilustra de manera evidente en casi todos los capítulos de esta obra. La cultura se inscribe entre otros (imaginarios sociales, memoria social, mitos, ritos, símbolos, lenguaje) «en los espíritus y en los cuerpos, como la experiencia subjetiva de poseer una *domus* [...] una arquitectura familiar de nuestros modos de ser, un estilo propio de nuestras formas de actuar juntos, de saber incidir sobre los valores de nuestra lengua» (Moscovici, 1993: 78-79).

Este trasfondo cultural común, esa articulación entre lo so-

cial, lo cultural y lo histórico, hacen de las representaciones sociales una herramienta que nos permite estudiar los fenómenos sociales en el escenario vivo de su producción, escenario que se sustenta sobre la base de una cultura y sin embargo está en permanente proceso de reconstrucción.

Escenario donde creencias e ideas convencionales conviven, se mezclan y se enfrentan permanentemente con eventos emergentes en nuestra experiencia, con nuevas creencias e ideas procedentes hoy, en las sociedades de la información, de las más diversas culturas.

En este sentido Denise Jodelet, refiere la existencia de una relación dinámica entre representación y orden social haciendo notar la necesidad de tomar en cuenta...

> [...] la incidencia que las relaciones sociales concretas en una colectividad dada pueden tener sobre la construcción del conocimiento, relacionando contenido y funcionamiento de ese conocimiento no sólo con interacciones sociales sino también con relaciones entre grupos distintos (clase social, color, etnia, etc.) y con relaciones de poder (político, religioso, de género, etc.) que repiten las dimensiones propiamente culturales [...] e incluyen la historia [Jodelet, 2000: 23].

Ya en su obra original Moscovici (1961) se refería a la convivencia de saberes culturales con los conocimientos recientemente construidos designando este fenómeno en términos de Polifacia Cognitiva. En las sociedades contemporáneas, la coexistencia de diversos modos de pensamiento que corresponden cada uno a modos de relación específicos entre el ser humano y su ambiente produce un estado de «polifacia cognitiva»; Wagner, Duveen, Verna y Themel señalan que el concepto de polifacia cognitiva subraya la importancia de «prestar atención al proceso de cambio y transformación de los sistemas representacionales. Los modos de pensamiento y representaciones dentro de la cultura en sociedades contemporáneas, y la propia cultura contemporánea rara vez están en equilibrio sino mas bien en permanente flujo y transformación.» (2000: 302). Moscovici (1988) y Duveen (1998) resaltan el hecho de que si bien las representaciones sociales conciben la cultura como un patrón estructurado de conocimientos, el foco de interés de la teoría se centra en la comprensión de los procesos que conducen a generar nuevas

formas de conocimiento.

El tema ha sido también abordado por Ivana Markova quien al respecto señala que:

> La estructura de fenómenos socioculturales tales como las representaciones sociales tiene diversos estratos. Algunos componentes del ambiente social pueden devenir relativamente estables a través de generaciones y culturas mientras que otros siguen siendo volátiles y específicos de épocas (y espacios) socioculturales particulares [Markova, 1996: 180].

Tratando de responderse la pregunta relativa a aquellos contenidos culturales que permanecen como telón de fondo en muchas de nuestras visiones del mundo actual, Moscovici introduce en la primera conferencia internacional de Representaciones Sociales llevada a cabo en Ravelllo en 1992, el concepto de *themata*[15] formulado por Holton (1975), porque intuye que «el conocimiento común (folk knowledge) está injertado en themata canónicos que motivan o impulsan a la gente en su búsqueda cognitiva» (1992: 162). Considera que la idea de los tematha[16] ofrece una perspectiva fecunda para estudiar cómo se generan nuevos contenidos. La define, junto con Vignaux, como noción

> [...] que indica que las disponibilidades efectivas de significación sobrepasan siempre lo que puede ser actualizado por los individuos y realizado por las instituciones. [...] Los temas que atraviesan los discursos o las prácticas sociales no pueden ser *suprimidos* como se dice en el argot de las computadoras, sino únicamente puestos entre paréntesis, desplazados de diversas formas de un momento al otro, pero siempre son preservados como fuentes constantes de nuevas significaciones [Moscovici y Vignaux 1994: 37].

Señalan Moscovici y Vignaux que las representaciones siempre se inscriben dentro «cuadros de pensamiento preexistentes», que son tributarios de los sistemas de imaginarios, valores, creencias, normas y tradiciones propios de una cultura. Tienen un estatus simbólico, el de «establecer un vínculo, hacer imagen, evocar, decir y hacer decir, compartir un sentido» (Moscovici y Vignaux, 1994: 27) y garantizan los intercambios entre los saberes del pasado y la novedad:

> Ellas son sobre todo el objeto de un permanente trabajo de lo social por y en el discurso. [...] Ese proceso de intercambio y recomposición de ideas, es tanto mas necesario cuanto que responde a una doble exigencia de los individuos y de las colectividades: de una parte, construirse sistemas de pensamiento y de conocimiento, de otra, adoptar visiones consensuales del accionar, que les permitan mantener un vínculo social [26].

A pesar de que desde un principio la teoría se refirió al aspecto discursivo de los conocimientos elaborados en común, este elemento esencial ha sido descuidado. Sólo tomando en cuenta «los lazos profundos entre cognición y comunicación, entre operaciones mentales y operaciones lingüísticas, entre información y significación» (*ibíd*.: 32) podría explicasre la evolución y la función social de los conocimientos prácticos y populares sin caer en reduccionismos.

> Si se admite que las RS en tanto que formas particulares (sistemas de prescripción, de inhibiciones, de tolerancias o de prejuicios) participan en todas las ocasiones de la visión global que una sociedad constituye de si misma, hace falta entonces saber cómo tratar sobre el modo de esas relaciones entre visiones generales y representaciones particulares, estando las segundas inscritas en las primeras o suponiéndolas como esclarecedoras de aquellas. Tal es la paradoja del estudio de las RS: ¿cómo pasar de lo micro-sociológico a lo macro-sociológico? [*ibíd*.: 33].

Más adelante precisan: «la pregunta es entonces la siguiente: «¿de dónde vienen esas ideas en torno a las cuales se constituyen representaciones y hasta se engendran?, ¿qué es lo que en la sociedad va a dar sentido y suscitar la emergencia y la producción de discursos» (*ibíd*.: 34). Esta pregunta sin lugar a dudas es equivalente a la que se plantea Castoriadis cuando intenta explicar el origen de la institución social de la sociedad. Volveremos mas tarde sobre este punto.

Las representaciones y discursos surgidos ante eventos novedosos se anclan en un fondo cultural común:

> [...] se organizan en términos de procesos orientados hacia *temas* comunes tomados como el origen de lo que se dará, cada vez, como conocimientos admitidos, mas aún, hasta como ideas primeras. Son esas ideas primeras las que van a instruir y a

motivar los regímenes sociales del discurso, los cuales harán que cada vez, debamos adoptar las ideas comunes o, al menos, componer con ellas. [35]

Los thematas son especies de indecibles, no suceptibles de ser verbalizados, mientras que las creencias culturales, al contrario, las conocemos a través de su reiterada verbalización.

Memoria social o memoria colectiva

La memoria social, un tema que se remonta a los escritos de Halbwacks (1925, 1941, 1950) y Bartlet (1932), ha salido desde la última década del siglo pasado de los estantes de las bibliotecas para convertirse en tema central de discusión en diferentes ciencias sociales tanto en Europa como en América latina (en particular en México y Brasil). En el terreno de las representaciones sociales Denise Jodelet ha jugado un papel importante en esta discusión.[17] En el área de la psicología social se registran compilaciones sobre el tema entre las cuales destacan la dirigida por Stéphane Laurens y Nicolas Roussiau (2002)[18] y la obra recientemente publicada bajo la coordinación de Celso Pereira de Sá sobre *Memoria, imaginario y representaciones sociales* (2005). En esta última compilación, el capítulo del propio organizador ofrece un excelente conjunto de ideas y reflexiones que constituye prácticamente un estado del arte en la materia.

Sucede con los estudios de la memoria, lo mismo que con los de la imaginación: del recuerdo y las capacidades cognitivas para recordar datos almacenados a nivel individual, se ha pasado al estudio de la memoria como una construcción social, retornando así a los orígenes de esta área de indagación sobre las relaciones individuo-sociedad. Entre los autores fundamentales destaca Maurice Halbwachs algunas de cuyas ideas centrales reseñamos a continuación.

La memoria colectiva según Halbwachs

Sin lugar a dudas el trabajo de Halbwachs en torno a la memoria colectiva sienta las bases para los desarrollos posteriores

de todas aquellas perspectivas que consideran las dimensiones sociales de la memoria.

Su propuesta se centra en el reconocimiento del carácter socialmente construido de toda memoria individual. Es precisamente esto lo que aporta Halbwacks al tema que nos ocupa: los cuadros sociales y sus dimensiones temporo espaciales como marco en el que la memoria se construye. Es quizás por esta razón que Maurice Halbwachs aparece como el autor mas trabajado en las publicaciones recientes. Discípulo de Durkheim, toma de su maestro la idea de los cuadros sociales que aquel había definido como «categorías del entendimiento [...]. Los cuadros sólidos que encierran el pensamiento» (en Navalles Gómez, 2004: 94). Así mismo Hallbwachs se refiere a las representaciones colectivas considerando que esa fue una de las proposiciones mas penetrantes de la sociología de la época. Pero a diferencia de su maestro el discípulo asume una perspectiva dinámica que reconoce la participación de los individuos en la construcción de la memoria y su consecuente status cambiante, permanentemente renovado.

Para Halbwachs si bien es el individuo quien recuerda, no existe una memoria individual sino colectiva. En la memoria individual sólo se conservan fragmentos, imágenes:

> Si examinamos de que manera nos recordamos, reconoceremos que la mayor parte de nuestros recuerdos nos vienen en mente cuando nuestros padres, nuestros amigos, u otros hombres nos los evocan [...] es en la sociedad que el hombre adquiere sus recuerdos, que los evoca, los reconoce y los localiza [...]. Contemos en un día, el número de recuerdos que hemos evocado en nuestras relaciones directas o indirectas con otros hombres. Veremos que, la mayoría de las veces, no recurrimos a nuestra memoria para otra cosa que para responder a preguntas que los otros nos plantean o que suponemos que podrían plantearnos y, que, además, para responderlas nos colocamos desde el punto de vista de ellos y nos visualizamos como miembros del mismo grupo o de los mismos grupos que ellos [...]. No hay que buscar donde están los recuerdos, donde se conservan, en mi cerebro, o en algún reducto de mi mente al que sólo yo tendría acceso, ya que ellos me son evocados desde fuera, y los grupos de los que formo parte me ofrecen a cada instante los medios para reconstruirlos [Halbwachs, 1925: 7].

La noción de cuadros sociales de la memoria, tiene por objeto explicar sus modos de construcción colectiva. Entre nuestras experiencias personales del pasado y su recuerdo se interpone con carácter mediador un conjunto de representaciones compartidas.

Lo que conservamos como memoria individual no son nuestras experiencias personales del pasado sino las representaciones colectivas de ese pasado las cuales se movilizan a partir de las necesidades del presente. Los instrumentos que el individuo utiliza para recomponer las imágenes del pasado, en concordancia con las necesidades de su presente y asegurando así su armonía existencial y su identidad, son los cuadros sociales de la memoria (la familia, la religión, la clase social). Para evocar los recuerdos es necesario que nos coloquemos en la perspectiva del grupo, sin embargo, la memoria del grupo sólo se manifiesta a través de la memoria de sus miembros individuales.

La Sociedad global, y dentro de ella la clase social a la que pertenecemos conforman cuadros sociales de la memoria, siendo la familia un cuadro ejemplar que reúne muchas de las condiciones presentes en otros grupos primarios a los que pertenecemos. Cada familia reproduce «reglas y costumbres que no dependen de nosotros, que existían antes de nosotros y que fijan nuestro lugar» (Halbwachs, 1925: 125). Las concepciones sobre los roles familiares y la educación no dependen únicamente de las preferencias parentales, sino de cierto número de representaciones compartidas sobre el deber ser de la familia. Esa comunidad de vida tiene una memoria sin la cual los recuerdos desaparecerían. La familia estructura, a través de roles y normas la memoria de las vivencias comunes de sus miembros.

El autor distingue la memoria colectiva o autobiográfica y la memoria histórica. Esta última la adquirimos a través de registros escritos, monumentos y pinturas y la mantenemos viva a través de conmemoraciones de fechas históricas. La memoria histórica corresponde a hechos que generalmente no hemos vivido en lo personal, es una memoria escrita por especialistas, cuyo recuerdo es estimulado de maneras indirectas como por ejemplo leyendo fuentes históricas o en conmemoraciones En este caso el pasado es almacenado e interpretado por las instituciones sociales.

La memoria autobiográfica es la memoria de hechos que hemos experimentado personalmente en el pasado, es estimulada por nuestro contacto cotidiano con los miembros de los grupos a los que pertenecemos. Tiende a cambiar con el curso del tiempo a menos que sea reforzada periódicamente a través del contacto con personas con las que hemos compartido la experiencia en el pasado. La memoria autobiográfica no está arraigada en las instituciones sino en lo que Mead llamaría los otros significativos, en otra gente.

Mientras que la memoria histórica es la reconstrucción del pasado desde una distancia crítica, la memoria colectiva es una serie de recolecciones compartidas por un grupo particular cuyas imágenes del pasado son moldeadas por las necesidades del presente.

Aportes recientes al estudio de la memoria social

Pereira de Sá propone, al igual que lo propusiera en su momento Moscovici en relación con las Representaciones Sociales, que abandonemos el término halbwachiano inicial de memoria colectiva, para acogernos al concepto de memoria social:

> En rigor Halbwachs usó el adjetivo *colectiva* prefiriéndolo al de *social* con el propósito de asociar la memoria explícitamente a la vida del grupo que la sustentaba [...] pero según Namer (2000) no por eso habría dejado de considerar los aspectos mas ampliamente sociales de los fenómenos de la memoria [...] [Namer llega a estimar] que “el objeto final totalizante de la vida intelectual de Maurice Halbwachs fué la memoria social” (*ibíd*.: 8). La focalización sobre esta instancia grupal [...] permitió a Halbwachs llamar la atención sobre el proceso de construcción de la memoria, pero basta tomar su descripción de lo que acontece con los recuerdos de los individuos que transitan entre diferentes grupos, para que se evidencie la determinación (de la memoria) por el conjunto de grupos sociales. Ese efecto de sobredeterminación grupal es nítidamente una forma de funcionamiento de la memoria social, como lo hiciera notar Namer (1987) [Pereira de Sá, 2005: 66]

De acuerdo con Pereira de Sá, el elemento unificador de los

estudios contemporáneos sobre la memoria social inspirados en Hallbwacks y Bartlett es la suposición de su carácter socialmente construido. No son memorias fijas que se imponen, son memorias que se construyen con el tiempo. En este sentido, como señala Banchs en otro capítulo de esta obra, los estudios sobre memoria social parten del mismo principio que Mead (1932) en lo relativo al presente como locus de la experiencia, a partir del cual se reconstruye sucesivamente el pasado para dar sentido a los eventos emergentes. No existe una historia irrevocable, como tampoco existe una memoria social única que los individuos interioricen en su proceso de socialización y mantengan intacta.

Por otra parte, Pereira de Sá considera que si bien la memoria no es individual, tampoco podemos negar, desde una perspectiva psicosocial, el papel de los seres humanos en su permanente reconstrucción. En este sentido precisa:

> Teniendo en cuenta el poder que los grupos sociales, las instituciones y las culturas en general ejercen sobre los procesos psicológicos de sus miembros individuales, se habría pasado equivocadamente a localizar también en ellos el atributo de la memoria [*ibíd*.: 67].

No debemos caer ni en un psicologismo mitigado ni en un sociologismo imperialista, sino asumir una perspectiva psicosocial...

> [...] [que valore por igual] —y conceptualice como interdependientes— las dimensiones socioculturales y psicológicas de la memoria social. Esto no se distancia mucho del presupuesto avanzado por Namer (1987) de que "hay una parte de nuestra memoria individual construida por la sociedad y hay una parte de la sociedad que funciona como memoria" (27) [*ibídem*].

Mas allá de esto, dice el autor que venimos citando, no podemos dejar de estar de acuerdo en que la construcción, actualización y mantenimiento de la memoria social no puede darse fuera de los cuadros sociales de referencia, y en específico fuera de la interacción cara a cara en los grupos a los que pertenecemos y con los cuales compartimos la información que cotidianamente recibimos de los medios de masas.

Las relaciones entre esa concepción de memoria, que aquí

llamaremos social siguiendo las sugerencias de Pereira de Sá, y las representaciones sociales son evidentes. La memoria social, está constituida, como señala Agudo (2003) por diversas representaciones del pasado; este autor la define como:

> [...] el conjunto de representaciones del pasado socialmente compartidas por una colectividad. Representaciones que se ubican, en el imaginario social, entre la *memoria histórica* y los recuerdos individuales. Entre lo que políticamente (Lavabre, s.f.) se impone como memoria de todos y las vivencias particulares de cada miembro de la colectividad. Es la *memoria compartida* de lo que ha sido *vivido en común*, como individuos y como miembros de una colectividad, reconstruida a instancias de interacciones sociales y condicionada por los *marcos sociohistóricos* en los que se produce. [De acuerdo con Halbwachs] la memoria colectiva se construye como resultado de las interacciones múltiples de los miembros de un grupo, de manera tal que lo que cada miembro del grupo recuerda es producto de esa interacción (que se da al interior) de marcos sociociohistóricos [...] conformados, fundamentalmente, por el intrincado tejido institucional bajo cuya normativa interaccionan los miembros del grupo [Agudo, 2003, sp].

Historias y memorias

Los límites entre lo que es Historia y Memorias compartidas no son tan nítidos como se desearía. Al igual que Halbwachs, Le Goff (1988) considera necesario distinguir entre Historia y Memoria social. El autor hace esta diferencia apoyándose en Nadel para quien hay una Historia Objetiva que es la serie de hechos que los historiadores describen de acuerdo con ciertos criterios «objetivos y universales concernientes a sus relaciones y su sucesión, y la Historia Ideológica, que describe y ordena esos hechos de acuerdo con ciertas tradiciones establecidas. Esta segunda historia es la memoria colectiva que tiende a confundir la historia y el mito» (Le Goff, 1988: 112). No siempre la historia de un grupo o de una comunidad geográfica está documentada por escrito, cuando no hay documentación histórica, la memoria social de las comunidades es una reconstrucción ideológica y cambiante que se hace a través de los recuerdos que el presente evoca.

Ahora bien, el tema que más ha movilizado la discusión sobre las relaciones entre Historia y Memoria ha sido el estudio del Nacionalsocialismo en Alemania, el cual se basa sobre la presencia actual del pasado nazi en las esferas públicas y privadas. Un foco de atención privilegiado es la cuestión de la transmisión de la historia, tal es el caso de la obra compilada por Elisabeth Domanski y Harald Welter, 1999 (en Leonhard, 2000) quienes refiriéndose al proceso de transmisión histórica en el caso alemán, definen la historia como «un elemento constante de la práctica cotidiana en el que diversas instituciones, individuos y los medios de comunicación llegan a un entendimiento sobre que es lo que forma parte de la historia, o de "su historia" (*ibíd*.: 8). En esta definición se diluyen los límites entre historia y memoria colectiva por tratarse de una historia reciente muchos de cuyos actores aún viven.

Por otra parte diversos estudios sobre la memoria social intentan clasificar tipos de memoria. Por ejemplo Jan y Aleida Assman (en Feichtinger, 2002) Distinguen entre Memoria cultural y Memoria Comunicativa. «*La memoria cultural* está representada por objetivaciones que almacenan significados de manera concentrada, significados compartidos por un grupo de gente que los da por sentados, tales objetivaciones pueden ser textos, monumentos, edificaciones, estatuas, señales» (2002: 1). Esta memoria está incorporada a prácticas que se repiten como festivales, celebraciones, ritos y está atada a espacios públicos en los cuales han tenido lugar eventos significativos. En cambio, *la memoria comunicativa* es la que se construye en las comunicaciones cotidianas y se caracteriza «por un alto nivel de no especialización, inestabilidad temática y desorganización [...] los individuos activamente componen y ordenan su memoria, o refieren, regulan y revisan sus memorias individuales en formas contextuales específicas». Esta segunda definición se acerca mucho al concepto de memoria colectiva de Hallbwachs.

Por su parte, Pereira de Sá recogiendo taxonomías de otros autores a las que añade las propias, se refiere a cuatro tipos de memorias:

a) *Memorias históricas documentales* que consisten en «los mas variados registros y trazos del pasado que se encuentran virtualmente disponibles para cualquier miembro de la socie-

dad, en museos y bibliotecas, bajo la forma de monumento públicos y así sucesivamente» (2005: 77). Precisando que el simple acceso a documentos no indica la presencia de una memoria documental, «la cual sólo se constituye cuando los documentos son efectivamente utilizados por personas o grupos sociales concretos» (*ibíd.*: 78) entre los cuales los más consolidados son los manuales escolares de historia y los registros proporcionados por los medios de comunicación, en particular la televisión.

b) *Memorias históricas orales* relacionadas con la llamada historia oral, sin embargo a diferencia de la historia oral, para quienes estudian las memorias históricas orales lo que interesa no es preservar los registros y hechos antes de que las fuentes desaparezcan, sino «el proceso y las circunstancias de acuerdo con los cuales tales memorias son construidas, reconstruidas o actualizadas por conjuntos sociales más o menos amplios y bajo diferentes criterios, suficientemente circunscritos» (*Ibíd.*: 79).

c) *Memorias Prácticas* las cuales no tienen como soporte los discursos o narrativas orales o escritas sino las prácticas sociales. Esta clasificación se basa en la reflexión adelantada por Connerton (1993, en Pereira de Sá) sobre «las dimensiones no narrativas o discursivas de la memoria social, que se manifiestan a través de rituales, como una memoria performativa, y de prácticas sociales». Según Candau (1998, en Pereira de Sá) esa memoria se hace sin pensarlo «proviene de la inmersión en la sociedad desde la tierna infancia más que de una transmisión explícita. De lo que se deriva que ella conserva, reitera y reproduce bastante más de lo que transforma, crea o reconstruye (p. 115)» [*ibíd.*: 80).

d) *Memoria Pública* que el autor define siguiendo a Jedloswski como «el campo de vida en las sociedades democráticas donde se discuten las creencias de los ciudadanos acerca de los asuntos públicos» (*ibíd.*: 81). Siendo la esfera pública el espacio privilegiado para observar las relaciones entre memoria y poder, porque es allí «donde proliferan los llamados *usos públicos de la historia*, donde se esgrimen los argumentos opuestos al *deber de memoria* y a la *necesidad de olvidar*, donde las memorias se encuentran cada vez más sometidas a los medios de comunicación de masas. Este tipo de memoria fue anteriormente designado por Jodelet (1992) como *memoria de masas*.

La definición de memoria colectiva que propone Jean Viaud, subraya las relaciones entre memoria y poder a las que se refiere la memoria pública. Este autor concibe la memoria colectiva como «una relación de poder entre grupos sociales que produce un efecto de verdad —su eficacia social— el cual es logrado por la introducción de un nivel simbólico en el discurso sobre el pasado y por la legitimación de los discursos por instancias externas al grupo» (Viaud, 2002: 22). De acuerdo con este autor se pueden describir dos formas de memorias dominantes, la *memoria de origen* es aquella que «puede ser vinculada con las deferentes tentativas que realizan los grupos para darse un fundamento: en otras palabras, el pasado es vivido como una condición de existencia del grupo [...] instaura una continuidad de existencia para el grupo en la medida en que el presente sólo es comprensible a la luz de ese pasado». Otro tipo de memoria que puede ser designada como *memoria ejemplar*, este tipo de memoria

> Se articula en torno al imperativo moral que hace del recuerdo una necesidad. Esta forma se arraiga en un evento traumatizante para la existencia del grupo [...]. El pasado subsiste bajo el modo de la imposición, es decir, necesita un tratamiento para poder ser asimilado por el propio grupo. Esta memoria puede ser calificada de ejemplar en el sentido en que se funda sobre l'*exemplum* que le procura inicialmente su objeto para existir luego como dispositivo de valores que se articulan con los valores compartidos por otros grupos sociales y hasta por la humanidad [Todorov, 1995] [Viaud, *ibíd*.: 23].

Tiempo y Memoria

El tiempo es para Halbwachs lo que permite a los grupos construir su memoria. Hay un tiempo cronométrico, de calendario y de duraciones variables que se corresponde con el tiempo vivido por los grupos y con sus relaciones con el pasado. Por su parte la memoria histórica contribuye a la construcción de la memoria colectiva ofreciéndole una lectura más amplia del pasado.

De acuerdo con Viaud las relaciones entre memoria colectiva y tiempo se pueden enfocar desde dos puntos de vista: «Uno cons-

tituido por el lugar que ocupa el pasado en las representaciones que la sociedad se hace de él y el otro por la relación que los grupos tienen con su pasado» (*ibíd*.: 23). Las concepciones del tiempo son culturales y las sociedades modulan su pasado en función de esas concepciones: «Aquellas concepciones del tiempo sostenidas en una sociedad ofrecen sin duda un contexto que interviene en la construcción del discurso de memoria en el mimo tenor, además, aunque bajo otro registro, que las representaciones del concepto de memoria» (*ibíd*.: 24).

En un trabajo anterior (Banchs, 2004) hemos tratado de relacionar temporalidad, memoria social e historia. A partir de las ideas de Mead (1932) hemos propuesto que las representaciones del tiempo son un elemento central a considerar en los estudios sobre memoria social. Las representaciones colectivas del tiempo histórico varían de cultura a cultura, por ejemplo, las concepciones sobre el tiempo histórico que tienen los europeos, difieren de las de los latinoamericanos, y en nuestros países, las concepciones del tiempo histórico que tienen aquellos con una cultura precolombina rica y bien definida como por ejemplo, México, Guatemala, Perú, Ecuador, son distintas de las de otros países sin cultura precolombina estructurada como por ejemplo Venezuela, Argentina, Chile. Más allá de las diferencias individuales entre personas más orientadas hacia el pasado, el presente o el futuro, estas características históricas inciden sobre la cultura global y las maneras particulares de representarse el tiempo que predominan en cada sociedad.

Resumiendo a Mead, Cronk señala que:

> En virtud de que [...] la reconstrucción del pasado es un elemento importante en la organización temporal de la experiencia humana, la conciencia histórica deviene un instrumento significante en el proceso evolutivo humano. El pensamiento histórico redefine el presente en términos de un pasado reinterpretado y reconstruido y por lo tanto facilita el pasaje hacia el futuro. Mead describe entonces la existencia humana en términos de evolución, temporalidad e historicidad. La vida humana implica una constante reconstrucción de la realidad con referencia a las condiciones cambiantes y nuevas situaciones emergentes [Cronk, 2000: 35].

Los imaginarios sociales secundarios a los que se refiere Cas-

toriadis constituyen parte de la sustancia de esas memorias compartidas.

Lugares de la memoria

Es en su obra sobre la Topografía Legendaria de los Evangelios en Tierra Santa que Halbwachs aborda el tema de los lugares como parte de la memoria colectiva. De acuerdo con este autor los lugares santos «han perpetuado la memoria de Cristo [...], han formado un sistema de correspondencias espaciales traducido en itinerarios para los peregrinos perpetuando así la memoria colectiva» (en Calvez 2002: 213). De acuerdo con Calvez, el caso de los lugares santos estudiados por Halbwachs no es singular, al contrario «lo propio de los territorios es conservar las trazas de eventos reales o supuestos. A lo largo de las épocas, de acurso con las usanzas, esas inscripciones se mantienen, evolucionan, desaparecen a medida que el grupo encargado de perpetuar su memoria evoluciona.

Bonardi y Galibert distinguen entre lugares de la memoria y memoria de lugares. Las ceremonias y conmemoraciones se desarrollan en lugares convertidos en símbolos de lo que es la historia de cada sociedad. En la medida en que...

> [...] hacen funcionar una memoria simbólica societal, *temporalizan el espacio social* tendiendo un puente entre el pasado (desencadenador), el presente (fundador) y el futuro (destinatario) y de esa forman crean una topología simbólica [...]. La memoria de lugares es de un orden completamente distinto, reposa sobre lugares (que la preexisten y la sobrevivirán) despertando o suscitando la memoria que los ha hecho suyos; memoria que surge menos del tiempo que de una simbolización del espacio, una *especialización de la memoria y de lo social* [2002: 224, cursivas nuestras].

Los lugares de memoria son lugares históricos frente a los cuales la memoria «juega el papel de proveedora de unidad y de legitimidad para el presente y el futuro» (*ibíd.*: 224), son lugares con significado colectivo amplio. La memoria de lugares es más del orden de lo personal, de lo grupal, «no funciona haciendo revivir el pasado, sino que surge de un espacio sobre el cual se

fija el recuerdo», lo que importa en este caso no es el momento, el tiempo, la memoria de largo plazo, sino «´la construcción de un sistema de lugares y de imágenes" dispuestos sobre un recorrido [...], de tal suerte que el recorrido mental del itinerario provoca la reminiscencia» (*ibídem*). Esta memoria de lugares, recurriendo a Halbwachs, funciona por evocaciones sobre lo que allí sucedió en grupo, con otras personas, sobre hechos acontecidos que cargaron simbólicamente ese lugar, para convertirlo en memoria. En ellos se articulan el plano de «lo más singular (familiar, privado, secreto) y de lo más social (grupal relacional)» a través del lenguaje (*ibíd*.: 225). Toda memoria social implica un tiempo, un lugar, y un otro singular o grupal.

El tema de los imaginarios sociales latinoamericanos nos ha conducido por este recorrido conceptual en el que introducimos algunos de los conceptos que en nuestro parecer se encuentran más estrechamente relacionados con el primero. Para finalizar intentaremos desarrollar aquí una síntesis de algunos principios básicos las relaciones que sostienen unos y otros.

Conclusiones

No tendría sentido intentar aquí establecer las comparaciones entre los temas teóricos abordados, primero porque sería una labor titánica, y segundo porque, a los fines de esta publicación, parece más útil identificar algunos presupuestos comunes compartidos por ese conjunto de ideas que forma parte de cada uno de los capítulos sobre imaginarios latinoamericanos. Así mismo vale decir que las relaciones entre unos y otros han sido estudiadas recientemente por varios autores.[19] Sin pretensiones de ser exhaustivos ni de asumir generalizaciones indebidas, nos parece que las nociones hasta aquí abordadas comparten en mayor o menor grado los siguientes supuestos:

1. El conjunto de conceptos y nociones teóricas que hemos expuesto en este trabajo, intenta, cada uno a su manera y desde una perspectiva particular, explicar cómo los seres humanos construimos el mundo en que vivimos y lidiamos con las tensiones permanentes entre tradiciones culturales y transformaciones sociales.

2. Otra idea fundante en estas discusiones, abordada en la mayoría de los casos de manera explícita, es la concepción de la sociedad como una red simbólica portadora de significados.

3. Lo novedoso, lo emergente, genera permanentemente conflictos que nos obligan a repensar muchas de las cosas que dábamos por sentadas explícita o implícitamente.

4. Las ciencias sociales han evolucionado —a la par que los contextos sociales que les sirven de marco— en un sentido que va de lo individual o lo social como núcleos centrales de explicación de la vida en sociedad, hacia una concepción psicosocial que toma en cuenta la interacción entre ambas esferas sin dicotomizarlas. Es decir, rompen con la dicotomía individuo/sociedad.

5. Encontramos también consideraciones históricas indicando una dirección que se desplaza de la creencia en un mundo objetivo, instituido, que sólo puede cambiar a partir de las autoridades religiosas o gubernamentales de cada sociedad, hacia una concepción de sociedad como entidad socialmente construida a través de la participación de todos sus miembros y de las informaciones sobre eventos políticos, tragedias, conflictos, guerras, invenciones, informaciones científicas que sus miembros manejan.

6. Las sociedades contemporáneas son dinámicas, cambian, se transforman. Estamos permanentemente construyendo signos, buscando sentidos, construyendo colectivamente explicaciones de los sucesos que aterrizan en nuestro mundo. Como dice Castoriadis «establecer para siempre la multiplicidad de sistemas simbólicos y su sucesión como hechos brutos a propósito de los cuales no habría nada que decir (aún menos que hacer). [Sería] eliminar la cuestión histórica por excelencia: *la génesis del sentido, la producción de nuevos sistemas de significados y significantes*» (1975: 208, cursivas nuestras).

7. Las respectivas memorias sociales e históricas no tienen un carácter irrevocable, el presente está permanentemente retando el pasado, recomponiéndolo, para explicarse a si mismo e imaginar un futuro posible.

8. Tanto las concepciones sobre imaginarios sociales, como las de representaciones sociales y memorias sociales se apoyan sobre la idea de libertad, emancipación, creación y, combinadas, aportan datos para la comprensión entre el pasado y el presente,

lo que fue, lo que es y lo que podría llegar a ser.

9. Los estudios sobre memoria colectiva, o memoria social han ido cobrando día a día mayor relevancia en diversas ciencias sociales y en la psicología social en particular. Esto parece denotar una nueva conciencia en las ciencias sociales sobre la importancia de la historicidad y la noción de temporalidad, ausente de las discusiones hasta hace relativamente poco tiempo.

10. Algunas concepciones intentan identificar el origen de los significados proponiendo nociones potencialmente portadoras de sentido (Imaginarios Radicales, Themata, Mitos) ubicándose en los origines de la sociedad; otras, intentan identificar esas construcciones de sentido ubicándose en el presente (Representaciones Sociales).

11. Comparando las posturas de Moscovici y Castoriadis en relación con este último tema, podríamos decir, que Moscovici se ubica frente a la pregunta del origen de nuevos conocimientos en el aquí y el ahora, único espacio en que lo posible, lo imaginado, lo inexistente puede llegar a ser, a hacerse presente; por su parte, Castoriadis se ubica en la dimensión histórico social, identificando en el origen del origen social lo que da lugar al ser humano, a la sociedad y, al individuo social.

12. En cierto sentido podemos inferir de estos supuestos teóricos que comparten semejanzas con el enfoque etnográfico, no sólo porque la etnografía se ocupa del estudio de los pueblos, su cultura, y de sus producciones materiales en las que se inscriben prácticas sociales y modos de vida, sino y sobre todo, porque convocan, a los fines de trabajos empíricos, a un abordaje abierto, holístico y emergente del objeto o caso bajo estudio.[20]

Por último, pareciera que las temáticas citadas comparten ideales similares a los definidos por De Souza Santos (2000) cuando plantea que las ciencias sociales se propongan como meta el desarrollo de la solidaridad. Considerando que el conocimiento científico moderno es un conocimiento regulador que designa el estado de ignorancia como caos y el estado del saber como orden, el autor nos invita a invertir esta situación para que le demos primacía a un conocimiento científico emancipador sobre el conocimiento regulador, lo cual implica dos compromisos epistemológicos de monta: el primero, consiste en reafirmar el caos como forma de saber y no de ignorancia; el segundo, consiste en revalorizar la solidaridad como una forma específica de saber

que se conquista sobre el colonialismo. En vez de trascender el caos, el orden coexiste con él en una forma más o menos tensa [...] el caos deja de ser algo negativo, vacío o informe para tener una positividad propia inseparable del orden. [...] El caos nos convida a un conocimiento prudente para una vida decente.[21]

Sólo los lectores de los capítulos de esta obra, podrán decir si esta última hipótesis tiene sentido o refleja más bien un excesivo optimismo de los autores de este capítulo.

Bibliografía

ALMÉRAS, DIANE (2001), Lecturas en torno al concepto de imaginario: apuntes teóricos sobre el aporte de la memoria a la construcción social en Cyber Humanitatis número especial Memoria Mujeres. Disponible en http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/cyber/cyber19/index.html, bajado el 5 de mayo 2003.

ANDACHT, FERNANDO (2000), *El lugar de la imaginación en la semiótica de C. S. Peirce* (Última modificación 15 de junio 2000). Disponible en http://www.unav.es/gep/AF/Andacht.html, Bajado el 7 de mayo 2003.

ARRUDA, ÁNGELA (1988), *Representando a alteridade*, Petrópolis: Vozes.

— (1998), O ambiente natural e seus habitantes no imaginario brasileiro. Negociando a diferença en Ángela Arruda (org.) *Representando a alteridade*, Petrópolis: Vozes

— (2002) *Subjetividade, mudançás e representóes sociais* em Odair Furtado y Fernando González Rey (Org.) Por uma epistemologia da subjetividade: um debate entre a teoria sócio-histórica é aq teoria das representaóes sociais. São Paolo: Casa do Psicólogo, Livraria e Editora Ltda., pp. 48-76.

— (2005), *Durkheim e o imagnário social* en Celso Pereira de Sá (org) Memoria. Imaginário e Representações Sociais Rio de Janerio: Museu da República Editora.

BACHELARD, GASTON (1943/1994), *El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento* (3.ª reimp.). Santa Fe de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

BARTHES, ROLAND (1957/1986), *Mitologías* (6.ª ed.). México: Siglo XXI.

BANCHS, MARÍA (1988), «Representación Social y Cognición Social», en *Revista de Psicología de El Salvador, VII,* 30, 361-372.

— (1994), *Desconstruyendo una desconstrucción. Lectura de Ian Parker* (1989) a la luz de los criterios de Parker y Shotter (1990 en *Papers on Social Representations,* 3, 1, 52-74.

— (1996), «Representaciones Sociales y Construccionismo social. Al-

gunos puntos de convergencia y divergencia», en *Revista de AVEPSO, XIX*, 2, 1-10.
— (1998), *Modernidad, posmodernidad y Representaciones Sociales en Textos para discussao.* Simposio Internacional sobre Representaçoes Socias: questoes epistemologicas Volume 1 Natal/RN/ Brasil pp. 56-73.
— (1999), «Aproximaciones estructurales y procesuales al estudio de las Representaciones Sociales», en *Papers on Social Representations* Revista arbitrada on line. Libre acceso: http://www.swp.uni-linz.ac.at/content/psr/psrindex/.html
— (2000), «La Psicología Social como práctica político-ética. Reflexiones en torno a la arista subjetiva de las Representaciones Sociales» en *Revista Psicologia e Sociedade, 12*; ½, 32-53 de ABRAPSO (Asociación Brasileira de Psicología Social), São Paolo.
— (2002*a*), *Representações Sociais e Subjetividade*, en Odair Furtado y Fernando González Rey (Org.) Por uma epistemologia da subjetividade: um debate entre a teoria sócio histórica e a teoria das representações sociais. São Paolo: Ed. Casa do Psicólogo Livraria e Editora Ltda. pp. 43-47.
— (2002*b*), «Reflexoes sobre o viés subjetivo das Representacoes Socias», en *Psicología Da Educaçáo.Revista do programa de estudos pós-graduados Vol14/15* n.º 1-2, pp. 39-64. São Paolo: PUC-SP.
— (2004), *Las Representaciones Sociales como perspectiva teórica para el estudio etnográfico de comunidades.* Conferencia Inaugural por invitación de Serge Moscovici para la apertura de la *VII Conferencia Internacional sobre Representaciones Sociales* Guadalajara, 10 de septiembre 2004. En proceso de publicación en un libro que recoje las conferencias de ese evento bajo la coordinación de Silvia Valencia en la Universidad de Guadalajara.
— (2005), *Em busca dos sentidos: do imaginário social as representações sócias* en Celso Pereira de Sá (org) Memória, Imaginário e Representações Sociais Rio de Janerio: Museu da República Editora.
BARTLETT, F.C. (1932), *Remembering:a Study in Experimental and Social Psychology,* Cambridge: Cambridge University Press.
BERGER, PETER Y LUCKMAN THOMAS (1966/68), *La construcción social de la realidad* Buenos Aires: Amorrortu (primera edición en inglés en 1966).
BONARDI, CHRISTINE Y GALIBERT, CHARLIE (2002*), Des Linux de mémoire à la mémoire des linux: approche exploratoire d'une convergente transdisciplinaire* en Laurence Stéphane y Nicolas Roussiau (Dir.) La Mémoire Sociale. Identités et Représentations Sociales Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 223-232.
CALVEZ, MARCEL (2002), *Les Lieux comme mémoire des représentations*

collectives en Laurence Stéphane y Nicolas Roussiau (Dir.) La Mémoire Sociale. Identités et Représentations Sociales Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 213-220.

CASTORIADIS, CORNELIUS (1975/ 1989), *L'Institution imaginaires de la societé* París: Editions du Senil. Versión en castellano traducida por Marco Aurelio Galmarini y editada en Barcelona, España por Tusquets, editores[22]

— (1986), *El campo de lo social-histórico*, en ESTUDIOS. Filosofía, Historia y Letras, disponible, en:http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/estudio04/sec_3.html,bajado el 3 de abril 2003.

— (2001), *Figuras de lo pensable,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en francés en 1999).

— (2002/2004), *Sujeto y verdad en el mundo histórico social: seminarios 1986-1987*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CLEMENCE, ALAIN (2002), *Prise de position et dynamique de la pensée representative: les rapports de la mémoire collective* Stéphane, Laurence y Roussiau, Nicolas (Dirs*.) La Mémoire Sociale. Identités et Représentations Sociales* Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 51-62.

CRONK, GEORGE (2000), GEORGE HEBERT MEAD (1863-1931), en *The Internet Enciclopedia of Philosophy.* Bajado el 24 de marzo 2004 de:
http://www.utm.edu/research/iep/m/mead.htm

DE ALBA, MARTHA (2002), «Sémiologie urbaine et mémoire collective dês monuments historiques du Mexico», en Laurence Stéphane y Nicolas Roussiau (Dirs.) (2002) *La Mémoire Sociale. Identités et Représentations Sociales* Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 293-243.

— (2004), De las representaciones colectivas a las representaciones sociales: algo mas que un cambio de objetivo en Eulogio Romero Rodríguez (ed.), *Representaciones Sociales. Atisbos y Cavilaciones del devenir de cuatro décadas.* Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Psicología Dirección General de Fomento Editorial, pp. 55-84.

DE SOUZA SANTOS, BOAVENTURA (2000), *A Critica da Razao Indolente. Contra o Desperdicio da Experiencia* São Paolo: Cortez Editorial.

DURAND, GILBERT (1964), *L'imagination symbolique* Paris: PUF

— (1996) *Introduction a la mythodologie. Mythes et Societés*. Paris: Albin Michel. Collection la pensèe et le sacré.

DUVEEN, GERARD (1998), The paychological production of ideas: social representations and psychologic en *Culture & Psychology, 4*, 4, 455-472.

GONZÁLEZ-REY, FERNANDO (1994), *Personalidad, Sujeto y Psicología Social* en Maritza Montero (Cord.), *Construcción y crítica de la Psico-*

logía Social. Barcelona: Anthropos.
FEICHTINGER, JOHANNES (2002), «Aspects on collective memory: Maurice Halbwachs», en *Lecture Dubrovnik IUC* disponible en http:// gewi.kfunigrz.ac.at/ ~johannes/Halbwachs.pdf
FLICK, UWE (1992), *Combining Methods- Lack of Methodology: discussion of Sotirakopoulou & Breakwell* en Ongoing Productions on Social Representaions. Threads of discussion 1, 1, 43-48.
GILLY, MICHEL *Maitre-élève.Roles institutionnelles et representations.* París: PUF, Collection pédagogie d'aujourd'hui
GONZÁLEZ-REY, FERNANDO (1994), «Personalidad, Sujeto y Psicología Social en Maritza Montero» (Coord.), *Construcción y crítica de la Psicología Social.* Barcelona: Anthropos.
HALBWACHS, MAURICE (1925/1994), *Les cadres spciaux de la mémoire* París: Albin Michel (Primera Edición 1925)
— (1941), *La topographie légendaires des Evangiles* en Terre Sainte. Etude de mémoire collective, París: PUF.
— (1950/1968), *La mémoire collective* Paris: PUF (Primera edición 1950).
HOLTON, GERARD (1975), On the role of themata in Scientific Thought. En Sciences New Series, vol 188, issue 4184, 238-334.
JODELET, DENISE (1992), «Mémoire de Masse: le coté moral et affective de l'histoire», en *Bulletin de Psychologie,* vol. XLV, 405, 239-255.
— (1998), *A alteridade como produto e processo psicosocial* en Angela Arruda (org.) Representando a alteridade, Petrópolis: Vozes.
— (2000), *Representaciones Sociales. Contribución a un saber sociocultural sin fronteras*. En Denise Jodelet y Alfredo Guerrero Tapia (comp.) Develando la cultura. Estúdios en Representaciones Sociales, México: Facultad de Psicologia, UNAM.
JOVCHELOVITCH, SANDRA (1998) *Re(des)cubrindo o outro. Para um entendimento da alteridade na Teoria das representaóes sociais.* En Angela Arruda (org) Representando a alteridade, Petrópolis: Vozes.
— (2001), *Social Representatiosn, Public Life and Social Constructions* en Kay Deaux y Gina Philogène (Eds.), Representations of the Social Malden, Massachussets: Blackwel Publishers LTD, pp.165-182.
LE GOFF, JACQUES (1988), *Histoire et Mémoire* Paris: Gallimard, Collection Folio/Histoire.
LEONHARD, NINA (2000), «Review Essay: Elisabeth Domanski& Harald Welzer (Eds.) (1999) Eine offene Geschichte Zur kommunijatuven Tradierung de nationalsozialistischen Vergangenheit», en *Hisotory as Memory,* vol. 1, n.º 2.
LOZADA, MIREYA (2000), «Representaciones Sociales: la construcción simbólica de la Realidad», en *Apuntes Filosóficos. 1,* 119-132. *Revista de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela,* FHE.
— (2004), «El otro es el enemigo: imaginarios sociales y polarización»,

Revista venezolana de economía y ciencias sociales, 10, 2, 195-211.
MARKOVÁ, IVANA (1996), «Towards an Epistemology of Social Representations», en *Journal for the theory of Social Behavior 26*, 2, 177-196.
— (1998), *Social Representation as an epistemology of social psychology*, en Varios Simpósio Internacional sobre Representacoes Sociais: questões epistemológicas. Textos para a discussão. Vol. 2 Natal/RN/ Brasil: Universidad de Rio Grande do Norte.
MEAD, GEORGE H. (1932), *The Philosophy of the Present,* LaSalle,Illinois: Open Court.[23]
MONTERO, ROSA (2005), *La loca de la casa*. Buenos Aires: Suma de letras.
MORIN, E. (1986), Castoriadis, un titán del espíritu en ESTUDIOS. Filosofía-Historia-
Letras, primavera 1986. Recuperado el 24-01-04 de http:/ www.fundanin.org/morin2.htm.
MOSCOVICI, SERGE (1961/1974), «La psychanalyse, son image et son public», París: PUF.
— (1973), Foreword, en C. Herzlich *Health and Illness: a social psychological analysis* Londres: Academic Press.
— (1982), *The Coming Era of Representations* en Jean Pierre Codol y Jean Pierre.
Leyens (Eds.), *Cognitive approaches to Social Behavior,* La Haye: Nijhoff.
— (1988), «Notes towards a description of Social Representations», en *European Journal of Social Psychology, 18*, 211-250.
— (1984), «Introduction en Serge Moscovici (Dir) *Psychologie Sociale*, París: PUF.
— (1992), *Communication introductive à la première conference internationale sur lês réprñesentations Sociales*. Ravello, Italia, 3 al 5 de octubre de 1992.
— (1993), «Razón y Culturas, discurso pronunciado el 22 de septiembre de 1993», en el *Acto Solemne de Investidura como Doctor Honoris Causa del Excmo. Sr. Dr. D. Serge Moscovici.* Sevilla: edición especial de la Universidad de Sevilla.
— (2001), *Why a Theory of Social Representations?* En Kay Deaux y Gina Philogène (Eds.) *Representations of the Social* Malden, Massachussets: Blackwel Publishers LTD. pp. 8-36.
— (2005), «Sobre a subjetividade social en Celso Pereira DE Ça (org.)» *Memória, Imaginário e Representaóes Sociais*, Rio de Janerio: Museu da República Editora.
MOSCOVICI, SERGE Y VIGNAUX, GEORGES (1994), «Le concept de Thêmata», en Christian Guimelli (ed*.), structures et transformations des representations sociales* Lausanne: Delachaux et Niestlé.
NAVALLES GÓMEZ, JAHIR (2004), *El transcurrir de la memoria colectiva:*

ecos, huellas y vestigios. En Salvador Bernal Arciga *et al* (eds.), Del pensamiento social a la participación. México: Sociedad Mexicana de Psicología Social

PAVAN, CARLOS (2000), «Apuntes para una defensa del concepto de imaginación», en *Apuntes filosóficos,* (17), pp. 11-32.

PEREIRA DE SÁ, CELSO (2005), *As memórias da memória socia.l,* en Celso Pereira de Sá (org.), *Memória, Imaginário e Representações Sociais,* Rio de Janerio: Museu da República Editora.

ROUSSIAU, NICOLAS Y BONARDI CHRISTINE (2002), *Quelle place occupe la mémoire socialedans le champ des représentations sociales?,* en Stéphane, Laurence y Roussiau, Nicolas (Dirs.) La Mémoire Sociale. Identités et Représentations Sociales Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 33-50.

STEPHANE, LAURENCE Y ROUSSIAU, NICOLAS (Dirs.) (2002), *La Mémoire. Sociale. Identités et Représentations Sociales* Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

SPINK, MARY JANE (Orgs.) (1993), *O Conhecimento no cotidiano. As representaçaoes sociais na perspectiva de psicologia social*. São Paolo: Brasiliense

VALENCIA, JOSÉ FRANCISCO (2005), *Representações Sociais e memória social. Vicissitudes de um objeto em busca de uma teoria*. En Celso Pereira de Sá (org) Memória, Imaginário e Representações Sociais Rio de Janerio: Museu da República Editora.

VIAUD, JEAN (2002), *Contribution a l'actualisation de la notion de Mémoire Collective*. En Laurence Stéphane y Nicolas Roussiau (Dir.) La Mémoire Sociale. Identités et Représentations Sociales Rennes: Presses Universitaires de Rennes, pp. 21-32.

WAGNER, WOLFGANG Y KRONBERGER, NICOLE (2002), *Mémoires des mythes vécus. Représentations de la technologie généthique*. En Stéphane, Laurence y Roussiau, Nicolas (Dirs.) (2002), La Mémoire Sociale. Identités et Représentations Sociales Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 83-93.

WAGNER, W.; DUVEEN, G.; VERNA, J Y THEMEL, T. (2000), I have some faith and at the same time I don't believe. Cognitive poliphasia and Cultural Change. En *Journal of Community & Applied Social PsychologySpecial Issue: Health, Community and Development , 10 ,* 4, 301-314.

WUNEMBURGER, JEAN-JACQUES (2003), *L'Imaginaire* París: PUF, Collection Que Sais-Je.

ZAPOLSKY, LEONOR (sf), *El concepto de realidad en la obra de C. Castoriadis,* en http://www.magma-net.com.ar/concepto realidad.htm Bajado el 19 de mayo 2003.

1. Organizado por Ángela Arruda, y auspiciado por la Ecole de Hautes Etudes en Siencies Sociales y las instituciones universitarias a las cuales estamos adscritos cada uno de los miembros de este grupo.

2. Las referencias a la historia del concepto de imaginación que haremos a continuación, fueron tomadas, básicamente de este texto.

3. El autor indica que Chr. Chelenburg, en su libro *L'imaginire littéraire, des archétyps à la poétique du sujet*, publicado en 2000 por la editorial Université de Nathan, señala la aparición del término en Maine de Biran, en 1820, o más tarde en Alphonse Daudet, quien habla de un *imaginario*, para referirse a un hombre entegado a las ensoñaciones, y en Villier de L'Isle-Adam, quién a su vez, en *Ève future* «evoca ese dominio del Espíritu que la razón llama con un desdén vacío el *"Imaginario"*».

4. Wunenberg, en la obra ya citada (p. 5), señala que la palabra no existe en muchos idiomas, que no es utilizada en inglés y que en francés es de uso reciente. También lo es, por lo menos, en español y portugués.

5. «Mientras se mantienen en el rutilante limbo de lo imaginario, mientras son sólo ideas y proyectos, tus libros son absolutamente maravillosos, los mejores libros que jamás nadie ha escrito. Y es luego, cuando vas clavándolos en la realidad palabra por palabra, como Nabokov clavaba a sus pobres mariposas sobre el corcho, cuando los conviertes en cosas inevitablemente muertas, en insectos crucificados, por más que los recubra un triste polvo de oro». Montero (2005, p. 46).

6. Nos hemos permitido en este aparte recoger una larga cita textual de un texto publicao en portugués recientemente.

7. «Lógica que procede por constitución de elementos, agrupamiento de esos elementos en conjuntos, y de conjuntos en conjuntos más grandes, y así sucesivamente; partición de los conjuntos dados; imputación rigurosa de atributos a cada elemento, de propiedades, o negación rigurosa de tal propiedad para tales elementos; de la misma manera, para las partes de un conjunto, definición recíproca de los conjuntos (clases) y de los atributos; reino del tercero excluido —tal objeto forma o no forma parte de tal clase, categóricamente, con fronteras rigurosamente trazadas— y separación; imputación unívoca de propiedades. Por medio de toda esta jerarquía hay una silogística: por el hecho de que algo pertenece al conjunto con la propiedad P, él mismo tiene necesariamente esa propiedad; todo esto debe estar constantemente ahí en todas las instituciones, y es ésta su dimensión ensídica. Y está constantemente también en el lenguaje. Cuando hablo, cualquiera sea el objeto de mi discurso y la manera como lo desarrollo, para que tenga sentido es preciso que lo que digo posea una dimensión ensídica. Incluso para expresar el absurdo debo pasar por ahí» Castoriadis (2002/2004), p. 26.

8. «Entendemos por destitución el movimiento del imaginario social que se retira de las instituciones y de las significaciones imaginarias sociales existentes, al menos en parte, y las desinviste, las destituye, quitándoles lo esencial de su validez efectiva o de su legitimidad sin por ello proceder a la creación de otras instituciones que tomarían su lugar o de otras significaciones imaginarias sociales» (*ibíd*., p. 6).

9. En francés: au niveau du «sens propre»

10. En pie de página Castoriadis señala que la palabra es de Bachelard.

11. Para una discusión sobre relaciones entre percepción social y representaciones sociales ver Banchs (1988), Gilly (1980), Moscovici (1982).

12. «las representaciones son elaboraciones de grupos sociales que sirven para mantener la estabilidad de su mundo de vida particular [...] están atadas a contextos sociales, esto es, atadas a grupos y sus mundos de vida y, a situaciones y eventos que ocurren en esos mundos de vida y que requieren formas específicas de pensar, hablar y actuar» (Wagner, Duveen, Verma y Themel, (2.000: 4/5 00-5).

13. Alteridad y representaciones sociales es un tema que desarrollan diversos autores en una obra compilada por Arruda (1998) en la que destacan los Artículos de la propia Arruda, Jodelet, y Jovchelovicht.

14. Ver sobre subjetividad y RS Banchs 2000, 2002*a* y 2002*b*.

15. Holton se proponía identificar los componentes fundamentales en la producción de conocimientos científicos, componentes de los cuales los investigadores no siempre estaban conscientes. En su trabajo, y partiendo del análisis temático, que desde hace mucho tiempo se venía utilizando en antropología, crítica del arte, musicología y otras áreas, sugiere la idea de themata y desarrolla sus funciones que no es preciso explicar aquí. El autori dice: «Muchos (quizás la mayoría) de los conceptos, métodos e hipótesis de la ciencia en el pasado y en el presente, contienen elementos que funcionan como themata, que constriñen o motivan al individuo y a veces guían, normalizando o polarizando la comunidad científica, y que no suelen ser explícitamente expresados en los trabajos científicos» (1975: 329).

16. Plural de tema en latín.

17. Organizó en 1992 un grupo internacional en torno a un proyecto de investigación sobre las memorias del descubrimiento de América cuando se conmemoraba su cuarto centenario, y ha publicado varios textos sobre el tema entre los que destaca su estudio sobre la movilización de la memoria en la ocasión del juicio que se le hiciera en Francia en 1984 a Klaus Barbie (Jodelet, 1992).

18. De particular interés para aclarar la noción de memoria colectiva en este libro es el capítulo de Jean Viaud: contributio à l'actualisation de la notion de mémoire collective.

19. como por ejemplo, las relaciones entre Imaginarios y Memoria social (Agudo, 2003, Almeras, 2001), Memoria Colectiva y Memoria Social (Pereira de Sá, 2005), Memoria Social y Representaciones Sociales (Jodelet,Dénise, 1992, Roussiau y Bonardi, 2002; Clémence, 2002, Valencia 2005, Banchs, 2005) Memorias, mitos y representaciones (Wagner y Kronberger), Semiología y Memoria Colectiva (De Alba, 2002) Representaciones Sociales y Representaciones Colectivas (Moscovici, 1988, De Alba, 2004), Representaciones Sociales y Thema (Moscovici, 1992 y Moscovici y Vignaux, 1994) Representaciones colectivas e imaginario social (Arruda, 2005) (Representaciones sociales y subjetividad (Arruda, 2002, Banchs, 2002, Moscovici, 2005), Representaciones sociales e imaginarios (Banchs, 2004, Banchs, 2005, Lozada 2000, Lozada 2004).

20. Tomado de Banchs, 2004

21. Tomado de Banchs, 2004.

22. Todas las referencias a la obra de 1975 fueron traducciones libres de los autores, la edición en castellano se reconoce por la fecha en el texto.

23. Casi toda la obra de George Hebert Mead en versión original y a texto completo se encuentra en la página web *The Mead Proyect*. Este libro, fue bajado el 24 de mayo de 2004 de la siguiente dirección: http://spartan.ac.brocku.ca/~lward/Mead/pubs2/philpres/Mead_1932_toc.html

PARTE II
LA MIRADA DEL OTRO

TRAVESÍAS LATINOAMERICANAS: DOS MIRADAS FRANCESAS SOBRE BRASIL Y MÉXICO

Denise Jodelet

Se ha escrito mucho sobre las imágenes que los europeos han forjado sobre la naturaleza, los pueblos y las civilizaciones de América Latina y del Sur, desde la llegada de Cristóbal Colón al mar Caribe en 1492, o de Pedro Álvarez Cabral en 1500 a las costas brasileñas. El propósito aquí no es agregar una pincelada más a este vasto fresco, ya secular, sino tratar de aprehender la dinámica psico-social que subyace a la formación de tales imágenes, y que completa los análisis políticos e históricos propuestos hasta ahora.

No tendría mucho sentido agregar una descripción más del Nuevo Mundo al imaginario europeo, ni confrontarla con otras lecturas de estas realidades. Por otro lado, dibujar un esquema de los elementos comunes o específicos a las producciones que resultan del contacto con lo desconocido, atractivo o atemorizante, fantasmal u onírico, incógnito o comprendido, despreciado o exaltado, reclamaría una investigación y una competencia histórica que sobrepasa los límites del presente trabajo. En cambio, un esclarecimiento nuevo puede ser aportado en lo que respecta a la relación entre culturas, si logramos cernir la manera en que ciertos testigos particulares elaboran tales visiones. No se trata de cualquier testigo —aunque el estudio del punto de vista de los viajeros de ahora, los turistas, no debe carecer de información interesante, como fue el caso de los viajeros de otro tiempo— sino que habrá que centrar la atención en artistas cuya obra, expresión de una sensibilidad colectiva, dibuja o traza figuras de las que se apropia el público. Un capítulo de este libro trata del cine, yo elegí la literatura de dos autores franceses, Georges Ber-

nanos y Antonin Artaud, quienes nos dejaron textos (artículos, cartas y conferencias) sobre los países donde vivieron: Brasil, en el primer caso, y México, en el segundo.[1] Sin embargo, las razones de esta elección no se deben únicamente al hecho de que permite la comparación de la mirada sobre los dos países concernidos. Numerosos son los escritores del siglo XX que han escrito sobre Brasil y México (para citar sólo los más importantes: Bastide, Le Clézio, Lévi-Strauss, Todorov), y que se prestan a ser examinados. Sin embargo, la situación personal e histórica de los dos autores elegidos correspondía mejor al objetivo perseguido en este trabajo: estudiar cómo la dinámica del imaginario va a fundar, con base en una subjetividad que se define en un contexto socio-histórico dado, la elaboración de una visión del Otro marcada por significados e interpretaciones que van más allá de la sola constatación de la experiencia, al mismo tiempo que la integran. Ello permitirá contribuir al esclarecimiento, complementario a otras contribuciones de este libro, de una dimensión desconocida en el estudio de las Representaciones Sociales: la del imaginario, a la vez que continuar una reflexión iniciada con anterioridad sobre la construcción de la alteridad (Jodelet, 2004, 2006).

Después de esbozar la simbología de la atracción hacia el Nuevo Mundo, propondré el marco teórico de la aproximación de los textos, antes de examinar, con base en citas, las similitudes y las diferencias que marcan la posición de los dos autores y la dinámica de su producción.

El territorio del Otro y el imaginario

El territorio del Otro es un lugar privilegiado para el juego del imaginario. En su teoría de los géneros del ser, Platón[2] asignaba al «lugar» el estatus de «tercer género», entre las ideas y las experiencias sensibles. El lugar es el receptáculo (la madre) donde la imagen, que «es sin cesar el fantasma transitorio de cualquier otro objeto», debe producirse «atándose mal que bien a la existencia». Mutatis mutandis, se puede aplicar al territorio del Otro este estatus de receptáculo de proyecciones que «nos hace soñar cuando lo percibimos» (Platón, 1950, p. 472).

Hay que advertir que quizá es por la pertenencia a un país

que fue colonizador por lo que los pensadores franceses siempre tengan una mirada de esperanza proyectada sobre «ultra-mar».[3] Así, Rabinow (1988) mostró cómo la arquitectura colonial francesa en Marruecos e Indochina correspondió a la aplicación de un proyecto reformador de la sociedad francesa. El «Museo social», sociedad pensante de la que formaban parte intelectuales como Durkheim, Siegfried, o militares como Lyautey, aspiraba a hacer de las colonias laboratorios de transformaciones reformistas o revolucionarias, que la situación de la metrópoli no permitía realizar, con objeto de implantar estas transformaciones en el territorio nacional posteriormente. Con este propósito, Lyautey dirigió la urbanización de las grandes ciudades marroquíes con una perspectiva de regulación de las actividades y movimientos colectivos y de armonización de las relaciones entre residentes (colonos e indios en el caso de las colonias), ejecutando un «bio-poder» (Foucault, 1975) aplicable a una re-estructuración de los espacios urbanos franceses. Podemos postular la hipótesis de la existencia, en los autores franceses, de un mito del efecto boomerang según el cual el artista, el intelectual, se ve destinado a jugar un doble papel de misionario: por un lado descubridor/revelador de lo que es el Otro, a partir de recursos culturales tomados del modelo francés y del esclarecimiento analítico de la mirada francesa y, por el otro, importador/transmisor de la pureza y de los valores encarnados por el Otro en la sociedad y la cultura francesas.

Este mito es evidente en el discurso de nuestros dos autores, el cual ilustra una de las reglas expuestas por Todorov (1989) sobre la relación con lo lejano y el papel que en ella juega la expresión identitaria. Todorov infiere de la literatura de la Antigüedad griega dos reglas constitutivas de la construcción de la alteridad distante. La planteada por Herodoto según la cual entre más lejano está el Otro, éste parece menos estimable; y la de Homero según la cual entre más alejado se está del Otro, es mejor. Con la primera regla, típica del pensamiento nacionalista, la valorización de la propia identidad conduce a una construcción negativa de la alteridad; con la segunda, fundada sobre la fascinación del exotismo, una identidad negativa conduce a una construcción positiva de la alteridad, el alejamiento provoca un atractivo sobre el fondo de la auto-crítica.

Con los matices que serán desarrollados más tarde, podemos

decir que la mirada de Artaud y de Bernanos sobre su país de elección, puede provenir de la perspectiva defendida por Homero, en la medida en que ambos dibujan figuras de la alteridad como modelos alternativos para reconstruir una identidad nacional o europea traicionada por la evolución de los tiempos modernos. Trataré de mostrar esto cediéndoles, lo más posible, la palabra a los autores elegidos, quienes han producido textos cuya belleza de estilo es, en sí misma, una argumentación.

Imaginario y representación social

Las imágenes del Otro serán tratadas aquí como representaciones sociales. Como se indicó antes, he mostrado de qué forma estas últimas fundamentan la construcción de la alteridad. La aproximación de los textos de Barnanos y de Artaud permitirá enriquecer esta perspectiva al integrar las dimensiones imaginarias, de tal forma que podremos realizar «un estudio sistemático de la representación, sin exclusión alguna», como lo preconiza Bachelard en la *Poétique du non* (1973). Para ello me apoyaré en algunas de las propuestas de Durand que me parecen particularmente adecuadas a los contenidos, formas y estilos de estos textos literarios. Trataré de relacionarlas con los postulados de la teoría de las representaciones sociales.

En su primera obra,[4] Durand propone ubicarse en el «trayecto antropológico» donde se opera «el incesante intercambio que existe a nivel del imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimilativas y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social», en la medida en que «existe una génesis recíproca que va del gesto pulsional al ambiente material y social y viceversa». Esta perspectiva coincide perfectamente con la que adopta la aproximación de las representaciones sociales en la esfera de la subjetividad. Pues aún cuando Durand mismo se basa en una crítica de las corrientes de pensamiento que privilegian una aproximación intelectualista, lingüística y semiológica de la producción de significados y símbolos, se refiere a los procesos de formación de las representaciones, o se inspira de los análisis próximos realizados en este campo: «El imaginario no es más que este trayecto en el cual la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del suje-

to, y en el cual recíprocamente, como lo ha mostrado Piaget magistralmente, las representaciones subjetivas se explican "por las acomodaciones anteriores del sujeto" al medio objetivo» (p. 38). En un momento en el que se desarrollan, en el campo de estudio de las representaciones sociales, reflexiones teóricas que buscan relacionarlas con los procesos de la subjetividad (González Rey, 2004; Moscovici, 2005; Jodelet, 2006), retomar el «trayecto antropológico» —como noción y como procedimiento— abre nuevos horizontes.

Dos elecciones de vida paralelas

Para seguir este trayecto me detendré antes en las condiciones en y por las cuales nuestros dos autores decidieron ir a América Latina. Estas condiciones son materiales e históricas, corresponden también a lo que imponía la evolución de la Europa que ellos dejaron al final de los años treinta (1934 para Bernanos, quien irá primero a España antes de llegar a Brasil en 1938; 1936 para Artaud). Con respecto a esta configuración, la aventura y las posturas de Bernanos, escritor y periodista, y de Artaud, dramaturgo y poeta, presentan una fisonomía parecida.

Los dos refieren una trayectoria personal paralela, iniciada durante el mismo periodo histórico, marcado por la guerra de España, así como por el auge del fascismo y del nazismo, y la expansión del marxismo. Las razones de su partida son, en parte, económicas: Bernanos debe sostener una familia numerosa, iniciará su vida de hacendado en Brasil teniendo un éxito relativo en varias regiones de Río de Janeiro y en el estado de Minas Gerais. Artaud, «dejado material y socialmente a la buena de Dios» (carta a Paulhan, 19-7-35) por el teatro, es decir abandonado por éste, parte a México en la búsqueda de «una utilidad social», donde sobrevivirá gracias a conferencias y artículos y al sostén de intelectuales mexicanos. Sin embargo, en ambos autores se reconoce una ambición mayor.

Bernanos alimenta el sueño de fundar una «nueva Francia», como Villegagnon tuvo el de fundar «la Francia Antártica»; y encuentra en el ejemplo de la colonia suiza y alemana de Nuevo Friburgo una motivación y una esperanza: «mi idea de una colonia francesa, o al menos de un verdadero pueblo francés de la

antigua Francia, de cristiandad francesa, se impone a mí un poco más cada día. Los alemanes hicieron algo parecido, pero con una enorme vulgaridad». La vida errante y las dificultades financieras obstaculizaron este proyecto. Artaud, habiendo oído hablar de un movimiento a favor «de un retorno a la civilización anterior a Cortés» y dudando que «este movimiento tuviera consciencia de la magia que él buscaba» desea apoyarlo exponiendo su «idea esencial de cultura» y aquélla del teatro donde el «manas puede disponer el espíritu inmediatamente a la actitud de receptividad máxima, de receptividad total, permitiéndole reaccionar de la manera más digna, más elevada, pero también de la forma más penetrante y más fina» (*íd.*).

El rechazo de una civilización

Además de este tipo de motivación vocacional, se expresan con la misma fuerza motivos contestatarios. Así, Artaud con una intención de crítica política había propuesto desde 1932, como primer espectáculo para su «Teatro de la crueldad», una pieza intitulada «La conquista de México», tema que había elegido «a causa de su actualidad y por todas las alusiones que permitía con respecto a problemas de interés vital para Europa y para el mundo». Desde el punto de vista histórico, la pieza debía plantear un cierto número de cuestiones. Aquélla de la colonización: la cual «Revive de manera brutal, implacable, sangrienta, la fatuidad siempre vivaz de Europa. Permite disminuir la idea que ésta tiene de su propia superioridad». Aquélla «del derecho que un continente cree tener de avasallar a otro»; aquélla «de la superioridad, real, de ciertas razas sobre otras [...] la filiación interna que relaciona el genio de una raza a formas de civilización».

Artaud critica también, directamente, las grandes narraciones, particularmente al Humanismo, en el contexto de una decadencia cultural: «Las crisis del humanismo, con un remarcable paralelismo, corresponden siempre a las crisis de la civilización. La coincidencia, hay que decirlo, es extraña. Cuando el estado de la civilización es desesperado, cuando la idea de cultura está en vías de total regresión, los hombres, entonces, empiezan a hablar de humanismo, como si el hombre tuviera el poder de

escapar a la Naturaleza, como si la anarquía dominante no hubiera sido provocada por esta idea mezquina y envilecedora de un hombre que, a través de los siglos, no ha cesado de disfrazarse bajo el término de humanismo: del humanismo del Renacimiento al humanismo materialista de hoy [...] Este momento es siempre aquel en el que se propaga el culto de una facultad específicamente humana: la razón, donde el doble punto de vista de la moral y de la psicología humana extiende su crueldad en todos sentidos [...] el punto de vista materialista que busca convertir la razón humana en una especie de patrón universal resulta en un avasallamiento, el avasallamiento del hombre ante la Naturaleza, porque el hombre se convierte en esclavo de su propia moral y en prisionero de los tabúes que él mismo ha creado [...] A su vez, esta concepción moral de la naturaleza y de la vida —según la cual el hombre siente en él mismo su propia vida como distinta de la Naturaleza— corresponde a una idea dualista de las cosas. Y hemos siempre visto nacer el humanismo en épocas que separan el espíritu de la materia y la conciencia de la vida. Semejante concepción es europea. El mundo blanco ha creado siempre, a través de los siglos, una especialidad a partir de esta particularidad» (p. 681).

La crítica se duplica con un rechazo al progreso, a la ciencia y a la técnica: «A medida que nuestros progresos se desarrollan, que nuestro dominio sobre la naturaleza exterior resulta en desiertos que podemos medir, diríamos que el cielo nos escapa y la expresión no es una imagen sin consecuencia para la realidad» (p. 678). Porque la ciencia conduce a la catástrofe: «España está en llamas, Alemania e Italia son víctimas de un orden singular» (p. 657). En este movimiento, Artaud critica las ideologías, el capitalismo, la propaganda, el marxismo: «Hay una forma de entrar en el tiempo, sin venderse a los poderes del tiempo, sin prostituir sus fuerzas de acción con las palabras del orden de la propaganda: "guerra a la guerra, frente común, frente unitario, frente único, guerra al fascismo, frente anti-imperialista, contra el fascismo y la guerra, lucha de clases, clase por clase, clase contra clase, etc., etc.". Hay ídolos de la estupidez al servicio de la propaganda. La propaganda es la prostitución de la acción, los intelectuales que hacen la literatura de propaganda son cadáveres perdidos por la fuerza de su propia acción» (p. 691). «El materialismo histórico y dialéctico es una invención de la con-

ciencia europea. Entre el verdadero movimiento de la historia y el marxismo hay una especie de dialéctica humana que no concuerda con los hechos. Y pensamos que, desde hace cuatrocientos años, la conciencia europea vive en un inmenso error fáctico. Este hecho es la concepción racionalista del mundo que en su aplicación a nuestra vida cotidiana en el mundo da lo que llamaré la "conciencia separada"» (p. 693).

El mismo eco se escucha en las diatribas de Bernanos, más orientadas hacia los eventos históricos recientes y las situaciones políticas concretas. Crítica del economismo, del progreso, de la técnica: «No prostituyamos la palabra progreso. Jamás un sistema ha estado tan cerrado, ha ofrecido tan pocas perspectivas de transformación, de cambio, como éste, y las catástrofes sucesivas que ocurren en él, con una regularidad monótona, tienen precisamente este carácter de gravedad porque ocurren en forma aislada. Ya sea que se nombre capitalista o socialista, este mundo se fundó sobre una cierta concepción del hombre, común a los economistas ingleses del siglo XVIII, así como a Marx y a Lenin. Se dijo que el hombre era un animal religioso. El sistema terminó por definirlo, de una vez por todas, como un animal económico, no solamente esclavo, sino objeto, como la materia casi inerte, irresponsable, del determinismo económico, y sin esperanza de liberarse, porque no conoce otra motivación que el interés, el provecho [...] Así, el progreso no está más en el hombre, está en la técnica, en el perfeccionamiento de los métodos que permiten una utilización cada día más eficiente del material humano» (p. 981). «El mundo moderno cayó en manos de técnicos. Los técnicos realizaban los experimentos, pero fueron los verdaderos amos del mundo moderno, los controladores poderosos de los mercados del trigo, del hierro, de la hulla y del petróleo, quienes, sobre toda la superficie del globo, financiaron a los técnicos de la revolución negra, blanca o roja. Con la ambición de organizar la vida, la técnica sólo ha logrado organizar la más grande y prodigiosa empresa de destrucción de valores espirituales y de los bienes materiales que la historia haya conocido jamás. No se trata de sustituir impunemente la vida por la técnica. La Técnica no es la Vida» (p. 445).

Estas posturas similares, esbozadas aquí rápidamente, expresan fundamentalmente el deseo de voltear o de mirar hacia América Latina y de viajar a ella. El razonamiento obedece a un

mismo esquema: fracaso y contaminación de Europa y de Francia; es necesario huir de la civilización europea, buscar en otro lado los medios de expresión de una libertad, de una identidad y de salvación personales. Artaud: «La cultura racionalista europea ha fracasado y vine a tierras mexicanas en busca de las bases de una cultura mágica que pueda surgir aún de suelo indio» (p. 656). «Vine a México para huir de la civilización europea, producto de siete u ocho siglos de cultura burguesa, y por odio hacia esa civilización y esa cultura» (p. 733). Bernanos: «Dejé mi país en 1938, lo dejé libremente [...] Dejé mi país porque la verdad devino estéril en él, porque la palabra libre era reprimida»; para él la «experiencia de España ha sido el evento capital de mi vida. En ella vi de cerca el sustrato de la Cruzada española y de la depuración franquista. Pude observar qué tan profundamente el veneno totalitario pudo corromper las conciencias católicas y hasta las conciencias sacerdotales. [En Francia] La derrota de las conciencias hacía prever aquélla de los ejércitos. Dejé casi inmediatamente mi país. Ya no era posible que un hombre libre escribiera en él, ni aun sólo respirar» (p. 968).

Este rechazo del mundo contemporáneo y estas aspiraciones de encontrar otro mundo corresponden también a una búsqueda de autenticidad y de verdad que cada quien alcanzará por vías distintas, sobre las que tendremos que volver. Sugieren por el momento dos observaciones. Aún cuando el tono identitario conduce a valorizar otro lugar, rasgo más marcado en el discurso de Bernanos que en el de Artaud, estamos en presencia, en ambos discursos, de una atracción y de un llamado que se encuentra en la base del rechazo de la cultura de pertenencia, alterada por el movimiento de la historia. Lo que pone en evidencia el proceso que postulamos anteriormente, siguiendo a Todorov, sobre el fundamento de la construcción de la imagen positiva del otro. Con una ligera diferencia: inversamente a la interpretación de Todorov, y como lo veremos, la atracción por el otro no responde, o no solamente, a una fascinación exótica. Se impone otra observación: las temáticas de la crítica del sí-mismo colectivo europeo, hecha de ese modo, tienen acentos que anticipan discursos más contemporáneos. Este fenómeno tiene que ver con el papel del imaginario en la formación de las representaciones sociales. Para mostrarlo me apoyaré sobre otra proposición de

Durand.

El tópico socio-cultural del imaginario

Durand propone en su ensayo sobre las ciencias y la filosofía de la imagen, bajo la expresión de «tópico socio-cultural del imaginario»,[5] un esquema de análisis de las producciones imaginarias y de su transformación, o más bien de su transmutación, en la sociedad y en el tiempo. Utilizando la noción de tópico que permite figurar la articulación de los elementos de un conjunto complejo, Durand propone un diagrama del que brevemente resumiré los términos.

El conjunto de producciones y cualidades del imaginario es distribuido en un círculo dividido horizontalmente en tres «partes» (correspondientes a las tres instancias del segundo tópico freudiano: ello, yo, super-yo), y verticalmente en dos hemisferios que remiten a las contradicciones de la sociedad. Viendo el diagrama de abajo hacia arriba, la primera parte horizontal corresponde al dominio de las representaciones imaginarias inconcientes (el ello cultural), de los esquemas arquetípicos que casan con las formas de las imágenes simbólicas aportadas por el ambiente. Esta zona es similar a la concepción del «magma» propuesta por Castoriadis. La segunda, relacionada con el yo social, comporta el sistema de roles del juego social, definidos por los diversos tipos de estratificaciones sociales (en clases, castas, géneros, edades, etc.). Este sistema es dividido, por una parte y otra del eje vertical, en roles valorizados que son institucionalizados y rígidamente codificados, y en roles marginalizados poco estructurados, dispersos en un subsuelo, y que constituyen un fermento de cambio social. En fin, la parte superior (asimilada al super-yo de la sociedad) comporta las representaciones estructuradas por racionalización, en sistemas de pensamiento.

Este modelo introduce la dimensión temporal, por un recorrido de la circunferencia que permite seguir la evolución de las producciones imaginarias. «Es en un recorrido temporal que los contenidos imaginarios (sueños, deseos, mitos, etc.) de una sociedad nacen en un resplandor confuso aunque importante, se consolidan al "teatralizarse" en empleos "actanciales"[6] positivos y negativos, que reciben su estructura y su valor de "confluen-

cias" sociales diversas (apoyos políticos, económicos, militares, etc.) para finalmente racionalizarse, y entonces perder su espontaneidad mitogénica, en edificios filosóficos, ideologías y codificaciones» (p. 63).

Vale la pena retener aquí, además del bosquejo de una estructuración progresiva en el tiempo de las formas del imaginario en representaciones sociales, la importancia otorgada a los «roles marginalizados» en el cambio social y la producción de nuevos «mitos rectores» que serán ulteriormente retomados y consolidados en el pensamiento social. Ello se aplica directamente a nuestros dos autores quienes, en la época que nos interesa, ocupaban una posición marginal en el espacio cultural: a la vez franco-tiradores, escandalosos y proféticos, doctrinarios. Artaud en razón de su locura y de su temperamento asociado a la «violencia, al escándalo, a los enfrentamientos públicos de toda suerte», a sus «polémicas vehementes» y la dedicación a «la hostilidad pública» (Grossmann, 2004). Bernanos, en razón de sus contradicciones: un fervor católico anómico —era a la vez cristiano convencido y detractor de la Iglesia y sus instituciones, «su cuerpo infirme», (su libro *Los grandes cementerios de la luna* le valió una amenaza de excomunión)—, itinerarios políticos caóticos —fue camelote del Rey (militante monárquico) en la Acción francesa, antes de renegar políticamente de todas las derechas y defender la libertad, y la democracia—, un compromiso nacional paradójico —defendía un patriotismo «tradicional», contra el nacionalismo. Ambos, novelista o dramaturgo y poeta, tenían talentos múltiples (ensayistas, periodistas, polemistas, conferencistas) que los liberaron de toda fidelidad a una escuela literaria o de un género artístico (Artaud fue actor y escenógrafo, también). Esta marginación hace que ocupen, en el «tópico socio-cultural del imaginario» un lugar propicio a la producción de representaciones que traducen los malestares y las potencialidades propias a un periodo histórico.

Ello explica que su discurso haya prefigurado y anticipado al de la post-modernidad, su crítica al racionalismo, al dualismo, su rebelión contra la sociedad de consumo, sus denuncias de las grandes narraciones.

Dos senderos, dos actitudes

La relación con la sociedad del país que los acogió introduce una primera diferencia entre nuestros autores. Bernanos busca una implantación estable para realizar un proyecto profesional de ganadería y de agricultura que le permitiera sostener a una familia numerosa, aún cuando no ha dejado en ningún momento de escribir y publicar en la prensa brasileña, o de dar conferencias. No había preparado su viaje, había intentado primeramente establecerse en Paraguay (que abandona al cabo de cuatro días) y en Argentina. «Pero si el Brasil se impone, es primeramente porque el costo de la vida, menos elevado que en Argentina, le permitía planear la compra de tierras y ganado» (Laplaque, 2001). Por tanto, en él no hubo ninguna fascinación por lo exótico, ninguna búsqueda ni actitud de tipo etnológico. En cambio, expresa de entrada una buena instalación en la sociedad brasileña, y su adhesión al país. Además, recibido con calor y respeto, hace amistades profundas con representantes del medio intelectual y de la alta sociedad de Río de Janeiro. Las manifestaciones de afecto que expresa, por carta o en artículos de prensa, testimonian relaciones estrechas con la elite carioca.[7] En su manera de comunicarse, se siente menos un movimiento hacia un encuentro con el otro que una adhesión al otro y una identificación del otro con él. Esta actitud va a orientar profundamente su afecto por Brasil y su mirada: «La idea de dejar Brasil sin retorno ya no me invade. Hay desde ahora como un pacto entre este país y mi alma, la amistad que le confiero es algo sellado» (p. 1.940). «Brasil no es para mí el hotel suntuoso, casi anónimo donde instalé mi equipaje esperando volver a hacerme a la mar y regresar a mi país: es mi hogar, mi casa, pero yo no creo tener todavía el derecho de decírselo, me siento demasiado en deuda con él para merecer que me crea» (p. 1942).

La constelación es muy diferente para Artaud. Lo hemos visto. Su interés por México es antiguo y su deseo de llegar ahí exclusivo. Incluso si la cuestión económica ha jugado un papel, su viaje, del cual él siente «la urgente necesidad», es concebido como una misión tanto de estudio como de ayuda. Prepara su viaje cuidadosamente trabajando con antropólogos.[8] Su objetivo responde a una búsqueda mágica, mítica y mística. «Por otro lado, no es mala idea para nosotros que alguien venga a rastrear lo que pueda quedar en México de un naturalismo en plena magia, de una especie de eficacia natural repartida aquí y allá en la

estatuaria de los templos, en sus ornatos, en sus jeroglíficos y sobre todo en el subsuelo de la tierra y en las avenidas por donde todavía circula el aire. Nada como el hecho de sumergirse en un país para retirar los vestigios vivientes y para inhalar directamente su fuerza. Ahora bien, creo que en México hay todavía fuerzas que contaminan la sangre de los indios» (p. 660). «Quizás es una idea barroca para un europeo la de ir a buscar a México las bases vivientes de una cultura cuya noción parece pulverizarse aquí, pero confieso que esta idea me obsesiona; hay en México, ligada al suelo, perdida en las corrientes de la lava volcánica, vibrante en la sangre india, la realidad mágica de una cultura de la que faltaría poco sin duda para alumbrar de nuevo materialmente el fuego» (p. 677). «Ya no hay más, desde hace mucho tiempo en Europa, mitos en los que las colectividades puedan creer. Todos estamos pendientes del surgimiento de un mito valioso y colectivo. Pienso que México, tal como renace, podrá re-enseñarnos a vivificar estos mitos. Porque aquí también se espían los mitos que están resucitando. Pero a la inversa de lo que se produce en nuestros países, México no ha tenido el tiempo de ver morir sus viejos mitos» (p. 678).

Artaud fue, igualmente, muy bien recibido por los intelectuales mexicanos que apoyaron sus actividades, organizaron sus conferencias, le abrieron las columnas de los periódicos y de las revistas para que produjera artículos que archivaron para la posteridad.[9] «Mi vida aquí es un milagro [...] obtengo [ayuda] del gobierno, de grupos diversos, de la universidad, etc., etc., para continuar mi viaje, adentrarme en el interior de México [...] Me conducen, me cuidan. Eso es lo que puedo decir. He tenido horribles problemas materiales, que no duraron mucho, que se han resuelto por un concurso de circunstancias que demuestra la presencia de una fuerza activa y vigilante a mi alrededor [...] México es un país asombroso: tiene fuerzas en reserva y las tiene, si se puede decir, al descubierto. Es verdad que no me equivoqué al buscar venir aquí. Solamente que aquí —como en todas partes— existe el mundo oficial y el otro. Pero el otro es de tal manera fuerte que el mundo oficial mismo está trastornado por aquél» (p. 663).

La solidaridad de los pares no basta para hacerle aceptar una burguesía blanca o mestiza, culpable del destino reservado a los indios. «La política del gobierno no es "indigenista", quiero de-

cir que no es de espíritu indio. No es tampoco pro-indio, independientemente de lo que digan los periódicos. México no busca devenir o volver a ser indio. Simplemente el gobierno de México protege a los indios en tanto que hombres, pero no los defiende en tanto que indios. Desde la revolución, el indio ha dejado de ser el paria de México, pero nada más. No se le ha hecho un lugar a parte. Diría incluso más: no se protegen sus ritos; se contentan con respetar sus costumbres y eso no es lo mismo. Y aunque oficialmente el prejuicio de raza se ha combatido, hay un estado de ánimo más o menos conciente, pero general, que pretende que los indios sean de raza inferior. Se sigue tomando a los indios por salvajes» (p. 665). Y fustigando una acción a favor de los indios que, sometida al modelo marxista, reproduce los errores de los europeos: «Se considera a la masa india como inculta, y el movimiento que domina a México es el de educar a los indios incultos hasta una noción occidental de la cultura, hasta los beneficios (SINIESTROS) de la civilización. Hay maestros de escuela, lo que aquí se llama Los Rurales, que se presentan ante las masas indias a predicar el Evangelio de Karl Marx. Pero delante del evangelio de Karl Marx las masas indias, supuestamente incultas, tienen el mismo estado intelectual que tuvo Moctezuma frente a las prédicas infantiles de Cortés. A lo largo de cuatro siglos, el mismo error blanco, eterno, no ha cesado de propagarse» (p. 666).

De tal suerte que en el momento de sus primeros contactos con México, Artaud está desconcertado por el curso tomado por lo que él creía que era la revolución indigenista y decepcionado por la influencia del marxismo. Habla en sus conferencias de la «fantasmagoría» mantenida en Europa: «En una palabra, se cree que la revolución mexicana es una revolución del alma india, una revolución para reconquistar el alma india, tal como era en la época pre-cortesiana. Ahora bien, no me parece que la juventud revolucionaria de México se preocupe mucho por el alma india. Y es de aquí de donde surge el drama. Viniendo a México yo soñaba con una alianza entre la juventud francesa y la mexicana con vistas a realizar un esfuerzo cultura único. Pero, esta alianza no parece posible mientras la juventud mexicana permanezca siendo únicamente marxista» (p. 709). Artaud se consagra entonces completamente a su proyecto de exploración de la cultura eterna de México, con el propósito de descubrir al auténtico

Otro y de compartir su universo de creencias, de religión, de mitos y de su cultura de la Vida y su imagen del Hombre. «Vine a México a tomar contacto con la tierra roja. Es el alma separada, el alma original de México lo que me interesa por encima de todo, pero antes de confrontarme con ella y para estar seguro de tocar su fondo, quiero estudiar la vida real de México bajo todos sus aspectos» (p. 720). Esta apertura al Otro supone una identificación. Y sus peregrinaciones en las lejanías de los Tarahumaras representarán una verdadera fusión con el pueblo rojo, hasta transfigurar su locura.

Advirtamos que, en esta ocasión, Artaud va a autorizarse a liberar su imaginario: «Conozco casi todo lo que enseña la historia sobre las diversas razas de México y confieso haberme permitido soñar como poeta sobre lo que ella no me enseña. Entre los hechos históricos conocidos y la vida real del alma mexicana hay un margen inmenso donde la imaginación —me atrevería a decir la intuición personal— puede darse libre curso. Tengo, entonces, mi idea sobre la cultura maya, sobre la cultura tolteca, sobre la cultura zapoteca; y lo que me interesa ahora es re-encontrar en el México actual el alma perdida de estas culturas y su supervivencia tanto en el modo de vida de los pueblos como de quienes los gobiernan» (p. 729). Un verdadero discurso del imaginario es reivindicado como tal. Comentando su hipótesis de una resurrección de los dioses de la cultura maya y tolteca, Artaud advierte: «Y si se encuentra que todo esto es fantasmal, absurdo, fantástico, imaginario e irracional, que no se olvide que tuve el cuidado de decir al principio de este sueño que yo lo soñaba [...] Sé que para un sabio indigenista todo esto no es más que palabrería y poesía. Pero, para un sabio cualquiera la verdadera poesía no es más que palabrería y es, además, lo que separa a todo verdadero sabio de la vida» (p. 679).

No encontramos nada de esto en Bernanos, quien, en los testimonios escritos que dejó de su relación con sus amigos o con las personas de su entorno inmediato, mantiene un tono de racionalidad en un discurso cuya inspiración es moral, por no decir moralista y doctrinaria, a pesar del resplandor poético de su estilo. Manteniendo su distancia, reafirmando sin cesar una identificación con Francia, toma el lenguaje del amor para expresar su comprensión y su acercamiento. «Las manifestaciones de fidelidad les son demasiado familiares [...] Ustedes saben desde

hace tiempo, saben un poco mejor cada día todo lo que se puede disimular de incomprensión y de injusticia en la adulación convencional hecha a su ciudad, a su mar, a su cielo, a sus playas. No digo que ustedes son un pueblo desconocido, digo que ustedes son un poco desconocidos haciendo referencia a la peor especie de desconocimiento, un desconocimiento tranquilo y beato, una indiferencia cordial y condescendiente que se confunde con la simpatía» (p. 689). Su concepción de las relaciones entre los representantes de Francia y de Brasil es resaltada a través de elogios fúnebres. En el homenaje a A. Mello Franco dice: «Estos hombres nos han sido fieles, de una fidelidad desprovista de toda toma de posición, de una fidelidad pura, han sido fieles a nuestra Razón. Sí, ellos, en este minuto solemne, nos han juzgado según nuestra Razón, ponderado en nuestra propia balanza» (p. 828); en el elogio de Georges Dumas, psicólogo francés que ha pasado largos periodos en Brasil escribe: «[él] amó a Brasil como sabe amar un francés digno de la más alta tradición de su raza, el respeto religioso del esfuerzo humano. El sabía que Río de Janeiro es un arco maravilloso abierto hacia el horizonte desnudo y severo, el umbral paradisíaco de un mundo que construye, él mismo, su grandeza y sufre pacientemente por ella» (p. 1.122).

La diferencia de actitud no impide que los dos autores se aproximen en la insistencia de algunos temas fundamentales que desarrollan con matices variables: la importancia de la mezcla de «razas», el pueblo y la naturaleza.

Un tema común: la mezcla de razas

Para Artaud, la mezcla de razas es únicamente referida con respecto a los pueblos indios y criollos. No hace referencia a la población de origen hispánico, los blancos: «Hay en México una increíble mezcla de razas: indios con indios, mayas con aztecas, aztecas con zapotecas, zapotecas con tarascos, tarascos con totonacas, totonacas con otomis, otomis con huaxtecos, huaxtecos con zacatecos, zacatecos con kakchiques, kakchiques con criollos, criollos con mestizos de criollos, mestizos de criollo con caquis, caqui con ki-ka-pus, ki-ka-pus con todo y nada, y es cuando la Nada es alcanzada cuando intervienen los seris irreducibles, los tarahumaras vegetarianos, y los lacandones que apenas lle-

gan a 300 y que mueren para no asistir a la dominación, ella misma condenada, de los blancos. Todas estas razas se contaminan, digo, se infectan, se juntan entre ellas y mueren. Hay indignación y abandono, resignación y rebeldía. Hay quienes copulan con su madre para no tener que copular con blancas, pero las Madres devenidas estériles dejaron de alimentar a la raza, y la raza se va a un país "donde la Madre de todo el mundo vigila que sus hijos tengan siempre una moneda encima"» (p. 665). En un atajo impresionante, y no sin humor, este texto testimonia un conocimiento agudo de la experiencia india bajo la opresión de los blancos, una intuición de una dinámica de sobrevivencia de alguna manera intemporal, al mismo tiempo que afirma una solidaridad con el pueblo indio y su cultura, expresa su sufrimiento. Este fresco es también una consecuencia directa de la teoría defendida por Artaud, a saber, la unicidad de la cultura india: «México posee un secreto cultural que los antiguos mexicanos le legaron. Al contrario de la cultura moderna de Europa, que llegó a una pulverización absurda de formas y de aspectos, la cultura eterna de México posee un único aspecto» (p. 718). Esa enumeración de alianzas étnicas, verdaderas o falsas, que es toda una tesis, muestra que la imagen del Otro, por más empática que ésta sea, se modela por una representación que forma el horizonte de su aprehensión.

Artaud asigna un rol histórico a la mezcla de razas: «*México, esta mezcla de razas innombrables, es como el crisol de la Historia*» (p. 718). Visión que encontramos, de manera más acentuada, en Bernanos quien atribuye al mestizaje la originalidad y la grandeza ejemplares de Brasil, cuyo «pueblo formado de tantas razas, cargado de tantas herencias diversas, a veces enemigas, y sin embargo será ciertamente, al cabo de su lenta evolución, uno de los más originales y ricos en humanidad de toda la historia» (p. 1.123). Esta identidad es contrapuesta a los estragos de la civilización occidental, estribillo retomado por Artaud en el contexto de las relaciones raciales: «En la historia de la América nombrada latina y sin duda en la historia del mundo, ustedes son, en efecto, una experiencia racial única. Su pueblo nación, se formó, se forma, todavía, sin el signo de la contradicción y esto constituye un signo común a las grandes experiencias humanas. Es posible que esta experiencia fracase. La civilización de las máquinas, cuyo genio igualitario no deja de nivelarlo todo,

buscará sin duda hacerlos corresponder, a cualquier precio, a la medida común, aunque sea bajo el riesgo de destruirlos. La civilización de las máquinas, efectivamente, se esfuerza en crear un tipo inferior de hombre blanco, robusto, activo, práctico, optimista, un tipo universal, rigurosamente intercambiable, adaptable a cualquier faena, diseñado exclusivamente para construir y comprar, comprar y construir máquinas, a un ritmo acelerado. Es en esta fe ciega en sí-mismo, en su propia eficacia, que un hombre tan limitado deberá encontrar los recursos necesario para realizar su actividad desbordante. Estamos, de este modo, amenazados por un racismo elemental, positivo y realista, basado en la noción de progreso, en una concepción técnica de progreso, mil veces más despiadada que cualquiera de los místicos que han ensangrentado los siglos. Por esta especie de hombre, queridos amigos, no menos que por el sistema cuya disciplina es el principio y la uniformidad la regla, ustedes son "diferentes", es decir enemigos. Deseo que tengan cada día mayor conciencia de estas diferencias, deseo que las mantengan y las desarrollen. Son la garantía de su futuro. Porque la naturaleza es desigualdad, diversidad, contradicción. La inmensa empresa de "racionalizar" a nuestra especie como se racionaliza la producción no resultará más que en confusión, en guerra, en destrucción generalizada, de la que sólo se salvarán los pueblos aparentemente menos evolucionados o más frágiles, pero que quedarán fuera del rebaño» (p. 690).

Curiosamente, Bernanos encontrará un medio retórico para reintroducir, dominando a la de Brasil, la grandeza de una Francia modelo: «El prestigio de Francia en Brasil se debe a varias cosas, pero se encuentra principalmente ligado a un episodio capital de su formación histórica, a un drama de su conciencia nacional. Este episodio capital, este drama de la conciencia nacional, ha sido el advenimiento del mestizo. El mundo debe a Brasil una experiencia social realmente única, al menos por su éxito y su amplitud. El significado universal de esta experiencia no debería escapar a nadie. Es verdad que no está aún terminada, pero todo hombre conciente sabe perfectamente que no fracasará, que no puede fracasar jamás. La nación brasileña existe, desde ahora, gracias a la mezcla de sangre negra, india y europea. El tipo racial así creado, a pesar de inmensas dificultades, es de una originalidad singular, profundamente emocionante. El

problema del mestizo no se plantea más allá, pero se planteó antes. Se sabe que al inicio del último siglo, en 1824, Brasil se separó para siempre de Portugal. En esos tiempos lejanos, los mestizos se distinguían por una vivacidad de inteligencia y una actividad remarcables, pero los propietarios opulentos de las haciendas, los amos del azúcar y del café, aunque instruyeron de buena gana a sus hijos naturales, se desinteresaron por su futuro, de suerte que esos infelices no pudieron aspirar más que a puestos subalternos. La liberación de Brasil fue, entonces, también la liberación de los mulatos. Desgraciadamente, si éstos habían, de un solo golpe, conquistado su lugar en la administración, en la literatura y en el arte, continuaron al margen de la sociedad. El mulato es siempre un gran nervioso, el complejo de inferioridad toma en él un carácter claramente patológico y suicida. Toda la literatura brasileña expresa este complejo de una manera o de otra, con una sinceridad conmovedora. Y bien, durante cien siglos y más, a estos millones de hombres ávidos de conocimiento, ávidos de valorizarse a través del conocimiento, Francia ha proporcionado, en el sentido estricto del término, una razón para vivir. Recibieron nuestra cultura, tuvieron plenamente conciencia de su superioridad sobre la cultura portuguesa, esta superioridad los consolaba de todo, fue su título, su privilegio, su libertad, su dignidad, su honor. Gozaron del temor supersticioso que las ideas francesas inspiraban a una sociedad que los hacía sufrir por desprecio y desconfianza. ¿No estaban, ellos, de acuerdo con Francia? ¿Francia no era aún la más esclarecida de las naciones? Ellos se repetían esto cada vez que dudaban de ellos mismos, lo repetían a sus mujeres, a sus hijos. Así se creó una tradición cuyas raíces son, seguramente, mucho más profundas que las de la hispanidad en los países de lengua española» (p. 1.225). Aquí también, un marco de aprehensión personal da, bajo la apariencia "objetiva" de la narración histórica, un sentido particular al reconocimiento de una particularidad de la que se elogian la virtud y las cualidades, presentes y futuras. La narración se convierte en la ocasión de afirmar la superioridad, sobre las naciones colonizadoras, de una Francia liberadora por sus ideas: «Ustedes saben que a un mundo de violencia y de injusticia, al mundo de la bomba atómica, no puede oponerse ya nada más que la rebelión de las conciencias, del mayor número de conciencias posibles. Lo que esperan de nosotros —como

muchos otros hombres en muchos lugares de la tierra— son las ideas liberadoras que llevarán a todos lados la señal de insurrección del espíritu [...] Cuando hayamos —Dios no lo quiera— decepcionado esta esperanza, no mereceremos más llevar el nombre de nuestros padres, no mereceremos más ser llamados franceses» (p. 1.123). Manera original de relacionar al otro consigo, al momento mismo de celebrarlo.

La mitificación del pueblo

Hasta aquí dos características deben subrayarse. Por una parte, la globalidad de los puntos de vista que designan a los pueblos, a los tipos de hombre, en los que poco aparecen personajes concretos. Esto se comprende si se recuerda que el territorio del Otro es, ante todo, un lugar de proyección en el que se busca encarnar valores. Fenómeno flagrante en Artaud, quien partió a México « para buscar una nueva idea de hombre» (p. 718), pero cuyas huella se encuentran en Bernanos, a través de la exaltación de las cualidades morales de los brasileños: «el pueblo brasileño, al cual —es evidente— incumbe hoy la misión de mantener, pase lo que pase, contra la doble barbarie militar y politécnica (las cuales acaban siempre por confundirse y trabajar juntas), la tradición, las costumbres y el vocabulario de la Antigua Cristiandad, que las otras naciones del hemisferio sacrifican ante la influencia americana o española» (829).

Por otra parte, una tendencia a mitificar lo que caracteriza a los países, a saber su pueblo y su naturaleza. En lo que concierne a los pueblos, la representación que los dos autores comparten respecto a la relación entre este tipo de cultura o de civilización y el tipo de hombre que ellas producen, los lleva en un mismo movimiento a estigmatizar, como productos corruptos de una civilización maléfica, «a la raza blanca» o «al hombre blanco», ejemplificados por el europeo racional, masificado, sometido a las influencias americanas, y a glorificar al hombre cuyo color muestra su arraigo en otro mundo. «El hombre rojo» está, para Artaud, dotado de las virtudes de la integridad, de la fuerza, de la lucidez: «la raza allí se ha conservado en dos tercios pura y está mezclada en una tercera parte. Por un lado, 12 millones de indios están allí y esperan. Por otra parte, 5 millones de mestizos

españoles que poseen la tierra y los privilegios, disponen de las riquezas del país; y tienen el control sobre ellas. Pero los 12 millones de indios son terriblemente fuertes. Son pacientes. Tienen la fuerza del silencio. Su paciencia es milenaria, y el silencio de los indios es un silencio terriblemente elocuente. Nos aferraremos a describir este silencio, y a decir todo lo que puede ocultar de consciencia y de lucidez. Un día, que está próximo, los cinco millones serán derrotados por el silencio» (p. 672). El pueblo mulato es para Bernanos el emblema del coraje, de la abnegación, de la devoción a su nación: «aunque haya pagado esta libertad con su propia sangre, y que la paga todavía cada día con el sacrificio oscuro de miles y miles de hombres, arando la tierra, construyendo puentes, abriendo caminos, excavando minas, bautizando pueblos, a través de un país grande como Europa, con el vientre muy frecuentemente vacío, su torso musculoso desnudo bajo la tormenta, con su sonrisa resplandeciente, su cigarro y su canción» (p. 1.223).

Si es gracias a sus pueblos que se puede todavía hablar hoy de Nuevo Mundo, este reconocimiento no excluye la mirada crítica que justificará el papel de Francia o del intelectual comprometido. Los pueblos se ven investidos de un poder de transformación y de resistencia, pero sufren de una falta de medios de acción. Un cierto número de rasgos los ponen en una posición de fragilidad y de necesidad de ayuda. Estos rasgos son caracterizados como cualidades opuestas o inferiores al ideal que defienden los autores. Artaud subrayará la falta de conciencia que reclama un esfuerzo, un extra que Artaud podrá aportar con sus ideas o su acción. Bernanos insistirá en la ignorancia de su propio valor. «Ustedes son el pueblo más susceptible, y también, quizá, el más desarmado delante de los patanes, pues ustedes, como nosotros los franceses, están infelizmente mucho más dispuestos a hacerse amar que a hacerse temer [...] ¿ustedes son desconocidos porque ustedes se desconocen a sí mismos? Para parecer tal como se es, no basta ser sincero, hay que saber, además, exactamente lo que uno es» (p. 690), y en una cierta fragilidad que, como lo hemos visto, se ha podido superar gracias al mensaje de libertad dirigido por Francia. El modelo de interpretación del mundo contribuye a definir, por oposición, lo que es bueno para el pueblo o las cualidades que oculta.

Esta particularidad es evidente en Bernanos, cuyas referen-

cias a algunas figuras humanas concretas obedecen a una clasificación social a la cual él está ligado en Francia y que siempre son mencionadas porque encarnan los valores de la cultura francesa. Del lado del mundo del trabajo: los vaqueros, «indios iletrados» que lloran con el anuncio de la ruptura de la línea Maginot; el farmaceuta que conoce a Víctor Hugo: «Usted sabe, es una sensación increíble cuando se llega así, como yo llegaba un día, a un pequeño pueblo perdido, lejos de las costas, después de dos jornadas de ferrocarril, y nos apeábamos en una estación, más parecida a una sala del cine que a otra cosa, y se veía avanzar a un mulato, a quien era extraordinario escucharle decir en muy buen francés: "vine a saludarlo, lo conozco muy bien", y encontrar en la noche, en su biblioteca, a Bloy, a Maritain, a mí [...]. Un país más allá del cual no hay más que pastizales de ganado y un poco más lejos, el bosque» (p. 1.239). Hay también este «personaje muy importante del Brasil», que el día de la caída de París hace detener su auto frente a la embajada de Francia, para decir al embajador: «vengo solamente decirle algunas palabras. Soy viejo, y he sufrido muchas pruebas. Pero, este día es el más triste de mi vida», y quien ante la respuesta del embajador: «hay que ser razonable. Esto ha ocurrido en otros países», se levanta y dice: «no vine aquí a recibir una lección de historia» (*íd.*). Del lado de las elites, la gran burguesía, si no la aristocracia, como O. Aranha:[10] quien «pertenece a esta clase casi feudal de propietarios de Río Grande do Sul, del país de las llanuras de origen y de formación señoriales», o como A. de Mello Franco a quien ve «en su alta casa señorial, rodeado de sus hermosos niños. Lo veo también entre mis propios amigos todavía vivos [...] de los cuales, a cada nuevo triunfo de la estupidez en el mundo, evoco inmediatamente, para darme valor, la sonrisa discreta, lúcida y burlona» (p. 829).

La referencia al feudalismo se completa, en el imaginario medieval de Bernanos, con otro modelo, cristiano, inspirado en la atención a los niños del pueblo: «¿no nos enseña el cristianismo a buscar a Dios en los pobres? [...] Si el pueblo de Minas me hizo comprender al Brasil, son los pobres de Minas los que me han hecho comprender al pueblo minero [...], cada vez estoy más convencido de que se conoce un pueblo por sus niños y por sus pobres. Desgraciadamente, en la Cruz-de-las-Almas,[11] no hay niños ricos, las palabras "pobre" y "niño" son sinónimas. Ahora

bien, lo que al principio me ha sorprendido, y después emocionado de admiración, es la resistencia de estos seres pequeños a la miseria, al frío y al hambre. El principio de esta resistencia humilde, inflexible a todas las fuerzas de la muerte, no aparece en sus miembros frágiles, sino en esta mirada magnífica, plena de una alegría de vivir, a la vez humilde y salvaje, esta mirada extraña que nunca he encontrado en los niños de nuestro país. Poco a poco he aprendido a encontrar en los padres esta mirada de los niños de Minas. Sin duda, la vida allí se ha marchitado un poco, y como gastado. Pero, esa mirada expresa la misma paciencia indomable, que la muerte misma no desarma, pues esta mirada no se desviará más de ella, llegado el momento, de igual manera en que no se ha desviado de la vida [...] Cuando el pueblo de Francia luchaba todavía para conquistar su suelo contra la naturaleza enemiga, construía la grandeza y su historia, los niños en mi país tenían seguramente también esos ojos. Es la mirada de un pueblo que nunca deberá su libertad a nadie más que a sí mismo, de un pueblo formado por la libertad, porque no la recibió de nadie, la ha conquistado día tras día, pagado con su propio trabajo oscuro, con innumerables sacrificios, con su paciencia, con su fe, porque la ha arrancado de las entrañas de su suelo natal, de las maravillas de su Patria» (933).

La penetración del país y la relación con la naturaleza

La travesía de países toma una fisonomía diferente para los autores. Uno, Bernanos, busca la implantación, el refugio y hace un uso instrumental del espacio, mientras que el otro, Artaud, busca un lugar de acción al mismo tiempo que profundizar, penetrar en otra cultura. Esto inducirá una relación diferente con la naturaleza.

El primero, ante la dificultad de encontrar un espacio de vida, conocerá el traslado de un lugar a otro. Al enfrentarse a la hostilidad de la naturaleza, no la amará tanto como a su pueblo «que crece como un árbol, o se compone como un poema, por una especie de necesidad interior».

El carácter salvaje del paisaje y la rudeza del clima lo repele: «He vivido lejos de las ciudades, puedo decir que lejos de la última ciudad, más allá de la última estación de tren, en el mismo

corazón de esta selva brasileña que, durante nueve meses de doce, es un desierto de árboles calcinados, donde las vacas salvajes trazan ellas mismas los caminos». No puede evitar dejar de pensar en el paisaje francés: «en sus bellos caminos llenos de sombras, en sus ríos tranquilos, en sus pueblos floridos, en sus viejas iglesias rurales seis o siete veces centenarias» (p. 931). En su *Adiós a Brasil*, que él deja en 1945, ante el llamado de De Gaulle, la referencia a la naturaleza francesa es una invitación al recuerdo, al mismo tiempo que un llamado a la domesticación de la naturaleza: «Sí, más cerca de ustedes que nunca, porque todo lo que volveré a ver en mi país, las ciudades, los pueblos, los ríos, los caminos, la vieja iglesia de piedra, el campo trabajado desde hace siglos, los robles sin edad cuya sombra sagrada no pertenece más, desde hace largo tiempo, a la naturaleza sino a los hombres, sí, todo lo que volveré a ver me dará una lección de fidelidad [...]» (p. 689). Fidelidad que le hará arrepentirse, para siempre, de haber dejado el Brasil: «Porque Brasil, el inmenso Brasil, ha sido para mí, desde el primer día, la tierra de la esperanza, uno de los lugares del mundo donde se espera lo mejor, donde la esperanza no es más, como en Europa, un acto voluntario y meritorio, sino el ejercicio de una facultad natural y semejante a la respiración misma del alma» (p. 743).

En Artaud, la penetración en el corazón de la «tierra roja» responde a una búsqueda de conocimiento, a un deseo de participación activa en la cultura de los Tarahumaras, al lado de quienes permanecerá durante un mes para iniciarse en sus ritos corporales y verbales, en el uso del peyote, y encontrar en el totemismo un sentido desprovisto de sus connotaciones religiosas.[12]

La pertenencia orgánica que establece entre la Vida, la Naturaleza y el Hombre, en una inspiración que se asemeja a la filosofía hermetista (Bonardel, 1933), le conduce a mitificar a la naturaleza, como lo muestran los extractos citados, los cuales ilustran su búsqueda mística y mítica. «En este país donde la roca ofrece una apariencia y una estructura de fábula» (p. 756), el paisaje es portador de signos: «Antiguos ritos y virtudes reposan en las montañas mexicanas; y el hombre que quema los árboles sistemáticamente en forma de signos, y estos signos que son exactamente aquéllos de toda magia tradicional, la Naturaleza, como para responder al llamado cada vez más desesperado de los hombres, los esculpe, con un rigor obstinado y matemáti-

co, en las formas de las rocas» (p. 745). Toda la naturaleza es un texto que habla al hombre. «En el país de los Tarahumaras, las leyendas más increíbles proporcionan las pruebas de su realidad. Cuando se penetra en este país y se perciben dioses en la cima de las montañas, diosas con un brazo cortado del lado izquierdo y un vacío del lado derecho, y que se inclinan del lado derecho, y que al agacharse se escucha a los pies el ruido de una cascada, y, por encima de la cascada, el viento que corre de cima en cima, y cuando se asciende para descubrir alrededor un círculo inmenso de cimas, no se puede dudar, se ha llegado a un punto neurálgico de la tierra donde la vida ha hecho sentir sus primeros efectos» (p. 751). A través del tiempo, el mensaje natural se dirige a la persona del poeta: «Arribado al pleno corazón de la montaña Tarahumara fui invadido por reminiscencias físicas de tal manera presentes que me evocaron recuerdos personales directos, todo: la vida y la tierra y la hierba, abajo, las siluetas de las montañas, las formas particulares de las rocas, y sobre todo, el reflejo de la luz escalonado en las perspectivas interminables de las cimas, unas más grandes que otras, siempre más lejos, en un alejamiento inimaginable, todo me volvió a aparecer, una experiencia vivida que ya había pasado en mí, y no el descubrimiento de un mundo extraño, sino nuevo» (p. 760).

No es el momento de abordar aquí la iniciación de Artaud a los ritos Tarahumaras. Esta estancia concebida como un «descenso para RESURGIR A LA LUZ», dejará en él huellas inalterables y durables, que darán a su locura un lenguaje nuevo y esotérico. Hará referencia a ello hasta en su último texto escrito algunos días anteriores a su muerte, en 1948. «Vine a México para aprender algo y quiero llevar estas enseñanzas a Europa» (p. 721), decía; lleva con él, además, «Las nuevas revelaciones del ser», de las que Adamov (1947) no cree que «haya en toda la literatura contemporánea páginas más estremecedoras» que estas primeras páginas donde Artaud, auto-nombrándose «El Rebelde» relata su revelación del país Tarahumara: «Sé lo que el mundo no es y cómo no lo es».

Conclusión

Las travesías de Brasil y de México, en las que este capítulo

ha compartido algunos itinerarios, resultan en imágenes mitificadas por los místicos que animaron a sus protagonistas: la de la identificación con un pasado mítico medieval y cristiano de Bernanos, la de inspiración alquimista de Artaud. Retomando lo que Corbin (1958) llamó un «imaginal» que «desborda las concepciones filosóficas» (Durand, 1994), podemos decir que ambos han contribuido a dibujar las formas del Otro y de su Lugar distante. A pesar de su diversidad, esta inspiración mística los condujo a una verdadera exploración espiritual porque los dos autores buscaron descubrir, animar, preservar lo que llamaron el «alma» de los pueblos que ellos encontraron. Además, su rechazo del mundo europeo conduce a una filiación común con un imaginario milenarista, que testimonia la asociación de los países y pueblos con las ideas de juventud, rebeldía y revolución a las que adhieren. Desgraciadamente, falta el espacio para presentar en detalle estos otros aspectos de una intervención del imaginario en la construcción mitificada de las potencialidades prestadas a los brasileños y a los mexicanos.

Las citas muestran ampliamente las imágenes que los autores dieron de las regiones del Nuevo Mundo y de sus ocupantes, como su compromiso emocional e intelectual con sus realidades. El capítulo, en su desarrollo teórico, se aproximó deliberadamente a los procesos que intervienen en la elaboración de estas imágenes. En este plano, creo haber abordado una serie de encajonamientos entre diferentes niveles de representaciones sociales que los autores han utilizado, con algunos matices personales. Por un lado, algunas corrientes de pensamiento que flotaban en el aire de los tiempos o retomadas de una adhesión doctrinal han sido captadas y cristalizadas por personajes marginales. A este nivel, las representaciones remiten al imaginario social arquetípico o magmático. Por otro, las construcciones locales de las representaciones, específicas en función de las afiliaciones sociales, intelectuales y espirituales propias de cada uno de los autores, aunque obedeciendo a un mismo proceso psicosocial de producción. Nuestros dos autores, limitados por condiciones de vida que no correspondían a su proyecto de existencia, hicieron una elección de instalación y de penetración en realidades nuevas. Fueron también empujados desde el principio por el rechazo tanto del progreso técnico y científico como de las mentalidades que les están asociadas, así como por la constata-

ción de un estado catastrófico de Europa atrapada entre las guerras y los totalitarismos. Fueron, también, quizá y sobre todo, incitados por su propio deseo de esperanza de una vida y de un mundo mejor, así como de esperanza en el hombre. Estas representaciones dieron lugar a representaciones imaginarias del Otro, en un doble sentido: en uno, las deformaciones inducidas por el filtro de representaciones más vastas y a través del cual las imágenes del Otro toman características particulares, ven sus rasgos acentuados o disminuidos; y, en el otro, un desfase con respecto a la situación objetiva del mundo visitado y a la experiencia de sus actores, mediante la cual lo real se descompone según las formas del deseo de los autores.

¿Encontraron Artaud y Bernanos la realidad que los acogía, o fueron ciegos a ella? Hay en su testimonio acentos de verdad, de empatía y de amor indiscutible. Quizá no supieron ver todo ni comprenderlo todo. En todo caso, prestaron algo a estos mundos a través de sus interpretaciones. ¿Cómo fueron recibidas éstas por los auditores de sus conferencias y por los lectores de sus textos? Para saberlo habría que recoger la opinión de aquellos que les sobrevivieron o los comentaron en Brasil o en México. ¿Cómo son recibidas por quienes las leen hoy? ¿Qué piensa usted que acaba de recorrer estas páginas que, espero, hayan suscitado su interés de leerlas? Para descubrirlo tendríamos quizás aquí la ocasión de iniciar un verdadero intercambio.

Bibliografía

ADAMOV, A. (1947), *Critique de Nouvelles révélations de l'Etre.* In *Paru*. N° 47.

ARTAUD, A. (2004) «Textes mexicains», «messages révolutionnaires», «Les Tarahumaras» Œuvres, París, Quarto. Gallimard.

BACHELARD, G. (1973), *La poétique du non: essai d'une philosophie d'un nouvel esprit scientifique,* París, Presses Universitaires de France.

BERNANOS, G. (1995), *Essais et écrits de combat*. La Pléiade, París, NRF. Gallimard.

CASTORIADIS, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

DURAND, G. (1960), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Dunod.

— (1994), *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image,* París, Hatier.

FOUCAULT, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard.

GONZÁLEZ REY, F. (2002), *Sujeto y Subjectividad. Una aproximación histórico cultura*l. México. Internacional Thomson Editores.

GROSSMANN, E. (2004), *Introduction aux écrits d'Artaud*, période1935-1937. In A. Artaud. *Œuvres*, París, Quarto. Gallimard.

JODELET, D. (2004), *Experiencia y representaciones sociales*. In E. Romero Rodríguez (ed.), *Representaciones sociales. Atisbos y cavilaciones del devenir de cuatro décadas*. Puebla. BUAP.

— (2006*a*) «El otro, su construcción, su conocimiento», en S. Valencia (coord.), *Representaciones Sociales. Alteridad, epistemología y movimientos sociales*, co-edición de la Universidad de Guadalajara y la Maison des Sciences de l'Homme.

— (2006*b*), *Intrications entre représentations sociales et intervention.* In (à compléter).

LAPAQUE, S. (2001), *Bernanos au Brésil*. Le Figaro. 30 Juillet.

LE CLEZIO, J.M. (1984), Antonin Artaud, le rêve mexicain. *Europe (numéro Antonin Artaud)* N° 667-668, pp. 110-119.

MOSCOVICI, S. (2005), *Sobre a subjetividade social. In C. Pereira de Sà (ed.). Memoria, imaginario e representações sociais*. Río de Janeiro. Museu da Republica Editora.

PLATON (1950), Le Timée. *Oeuvres complètes*. La pléiade, vol. 2; París, NRF, Gallimard.

RABINOW, P. (1988), *Un Ethnologue au Maroc*, París, Hachette.

1. Estos escritos se encuentran en la obra de G. Bernanos *Essais et écrits de combat*, París, NRF, La Pléiade, 1995, y en los textos «Textes mexicains», «Messages révolutionnaires», «Les Tarahumaras» en *OEuvres* de A. Artaud, Gallimard, Quarto, 2004, París. Todas las citas que figuran en este trabajo harán referencia a estas dos obras, mencionando el número de página correspondiente a cada una.

2. Platon. 1950. Le Timée. *Œuvres Complètes*. La pléiade, vol. 2, París, Gallimard.

3. En francés hay un notable juego de palabras —cuyo sonido es muy similar— entre outre-mer (ultra-mar) y outre-mère (ultra-madre), la madre de más allá de los mares que constituyen las colonias.

4. G. Durand, 1994. *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image,* Paris, Hatier.

5. G. Durand, *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris. Hatier, 1994, p. 61.

6. Traducción literal de *actanciels* en el original en francés.

7. Algunos nombres: V. de Mello Franco, hombre de Estado, jefe de la oposición contra el dictador G. Vargas; R. Fernandes, futuro ministro de relaciones exteriores; J. De Lima, escritor; A. De Athayde, periodista; F. Schimt, poeta, G. França de Lima, académico, etc.

8. Estuvo en contacto con P. Rivet, titular de la cátedra de Antropología del Museo de Historia Natural, y de su alumno, R. Ricard, pionero en la antropología mexicana.

9. El escritor L. Cardoza y Aragón busca y junta sus escritos para publicarlos en 1962 en un volumen intitulado *México* (ediciones UNAM). Estos textos, cuyo original en francés se perdió, sirvieron de base para los *Messages révolutionnaires*, título que había sido anunciado desde 1936 por Artaud y que fue traducido por M. Dézon y P. Sollers.

10. Afredo Aranha fue el ministro de relaciones exteriores de Getulio Vargas quien involucra a Brasil en una guerra contra Alemania en 1942.

11. Última residencia de Bernanos, en Barbacena, que eligió por su nombre.

12. No es seguro que Artaud haya efectivamente hecho este viaje, pero como dice Le Clezio (1984): «Llevar este encantamiento, este llamado, a la nada de una relación de viaje buscando en ella la autenticidad, sería absurdo y vano».

IMAGINARIOS CINEMATOGRÁFICOS SOBRE BRASIL

Tunico Amancio

Dos películas latino-americanas recientes se prestan para reflexionar sobre el tema de los imaginarios latinoamericanos. Se trata de dos filmes uruguayos, realizados en esquemas de producción internacionales distintos y que reflejan una cierta imagen de Brasil. En el primero de ellos, *En la puta vida* (Beatriz Flores Silva, 2001), una prostituta uruguaya parte ilegalmente a Barcelona para tentar mejor suerte, imaginando que en el futuro podrá comprar un salón de belleza que le permitirá llevar una vida honesta y educar a sus dos hijos. El sueño se revela desastroso, una vez que Elisa, la protagonista, cae en las redes de un proxeneta, quien la coloca en situación de disputa en las calles con una pandilla de travestís brasileños. En el segundo filme, *Whisky* (Pablo Stoll y Juan Pablo Rebella, 2004), dos hermanos, Herman y Jacobo, se encuentran en Montevideo para la exhumación de las cenizas de su madre. El primero de ellos vive en Brasil, donde su fábrica de calcetines va viento en popa, mientras que la empresa del hermano, quien vive en Uruguay, sufre una intensa crisis. En ambas producciones el Brasil o los brasileños tienen un papel importante en el contexto dramático, revelando hechos y personajes inscritos en un cierto imaginario que el cine absorbe y que se nutre de información proveniente de varias fuentes. Estas dos situaciones/imágenes que hacen referencia a Brasil trazan varios puntos de interés, una vez que, en el cine latino-americano, son referencias inusitadas dado el desinterés histórico recíproco por las representaciones de vecindad, que sólo recientemente han sido reformuladas.

Las películas trabajan distintos polos de visibilidad del Brasil

desde una doble perspectiva: en una se expone la imagen de los travestís brasileños en el extranjero en situación de exclusión, marginalidad y violencia, mientras que en la otra se evoca a un país de economía fuerte y resistente, visto a distancia. Estos dos ejes de representación, compuestos desde el exterior, ciertamente aportan una problematización de la lectura del país, de su contexto contemporáneo y de sus habitantes, y funcionan como una alegoría de representación de Brasil en el cine extranjero de ficción. Un cine normalmente determinado por la perspectiva hegemónica impuesta por los centros capitalistas más activos del sector audiovisual/cinematográfico. Es conveniente, por tanto, señalar que los países latino-americanos vecinos, hermanados en la misma periferia del gran flujo de capitales de la industria audiovisual, actualmente ponen más atención unos a otros, enriqueciendo con ello un repertorio imaginario común. No siempre fue así, y tal parcialidad de encuadre dejó marcadas huellas, como veremos en seguida.

El Brasil de las pantallas: reducción y simplificación en las películas extranjeras de ficción

Debido al desarrollo de tecnologías recientes de captación, tratamiento y difusión de imágenes y sonidos, el universo audiovisual adquiere una dimensión nunca antes vista, llevando el cine a su circuito más conocido y prestigiado: el de las salas tradicionales, seguido de cerca por la televisión y por la difusión de los nuevos formatos (DVD, canales de pago, etc.), los cuales siguen siendo el territorio más espectacular para la generación de esquemas que alimentan las narrativas y nutren la imaginación sobre pueblos, historias y costumbres en el imaginario internacional. Aunque percibamos cambios sensibles en la representación de los países latino-americanos en la producción audiovisual generada en los principales centros económicos mundiales, prevalece el desequilibrio de intercambio simbólico (fruto del correspondiente flujo económico, igualmente desigual) entre las naciones objeto de representación, que se refleja en el mantenimiento de algunos esquemas que refuerzan modelos consolidados por la tradición. Una tradición eurocéntrica, con un matiz colonialista, que generó una colección de imágenes y tramas

basadas en la repetición y en la predeterminación de una fantasmagoría que revela el nicho de los lugares comunes, de los clichés y de los estereotipos; una arquitectura ingeniosa oculta bajo un manto ideológico.

Estereotipos y clichés

El terreno de los estereotipos es un terreno minado. Roland Barthes (1987, p. 15) ya había llamado la atención sobre la alta peligrosidad del signo, donde duerme es monstruo que es el estereotipo. Ruth Amossy, otra estudiosa del tema, caracteriza el estereotipo como un «diseño confeccionado» para el espíritu. Este campo minado comprende un bloque de imágenes compactas, reductoras e indisociables, que son usadas en la negociación social como una cosa, una producción casi inhumana, una imaginación en grado cero que niega la dimensión del sujeto. Es así como se procesa su transformación en un simple medio de reproducción, como una máquina o fragmentos del lenguaje, como lo propone Amossy (1991, p. 9).

No es de nuestro interés ahondar demasiado en el estereotipo, pues ya ha sido ampliamente abordado en el campo de las ciencias sociales. A partir del trabajo de Walter Lippman, en 1922, el tema de los estereotipos encontró acogida y pertinencia en sus diversos dominios. Repetición automática, invariabilidad, superficialidad y artificialidad, serán sus atributos principales.

En el terreno de la retórica se confunden las nociones de estereotipo y de cliché, ambas provenientes de las artes gráficas, en los inicios de la industria cultural. Ambas se convertirían en nociones fértiles para la consolidación de imágenes cristalizadas, de origen poco localizable, de carácter abstracto y esquemático. El campo del estereotipo abarca, en fin, la noción de expresión fija, de figura retórica y de tipología social. Es aquí donde aparece el estereotipo étnico, visto desde un ángulo positivo, pensado a partir de una cierta corriente de la psicología, al involucrar la construcción de una identidad social. Pero al mismo tiempo tiene una connotación negativa, cuando se relaciona con las preconcepciones y la discriminación, cuando los grupos nacionales y las minorías culturales tienen una imagen formada por el refuerzo de la inferioridad conferida por la diferencia. El

estereotipo y el cliché forman parte del conjunto de imágenes peyorativas, reductoras, simples, que buscan una esencia intangible de un grupo social, como cristalizadoras de un escenario preexistente. En un discurso de escenificación, el estereotipo penetra el universo del espectáculo y de las representaciones artísticas del mundo, transformando al cine en el escenario de una contienda situada entre su creación y su denuncia, por medio de instrumentos de una sujeción ideológica y económica reafirmada a través del lenguaje.

Atravesada por la banalidad, por el lugar común y por el preconcepto, la imagen de Brasil y de los brasileños en las películas extranjeras de ficción se ordena de acuerdo a articulaciones históricas, procedimientos retóricos y simplificaciones socioculturales. Algunas miradas con esquemas visibles (el visitante, el emigrante, el exiliado) se expanden y se ramifican en tipificaciones reductoras (la sensualidad desenfrenada, la ambigüedad sexual) y en un comportamiento social trasgresor (el carnaval y las prácticas religiosas no ortodoxas).

Dispersa en una filmografía diversa, la imagen brasileña no llega a componer un repertorio inusitado de figuras de expresión, sino que desarrolla una línea de representación cuyas raíces se encuentran en épocas más remotas.

A través de la historia

Vernet (1991, p. 61) al conceptuar la narrativa cinematográfica la critica como sistema pensado como universal y a-histórico. Concepción que concuerda con las preocupaciones de este trabajo, principalmente cuando afirma que «la imagen del filme narrativo sólo permite el acceso a la ficción a través del filtro de lo simbólico, en particular por el uso de lo que Pierre Francastel denominó objetos figurativos: representaciones que no retienen un objeto del mundo natural, sino un valor de un universo cultural». Y corrobora esta perspectiva de trabajo al recomendar que «la narrativa podría tornarse, en parte, hacia la iconología, pero también hacia los textos fundadores que han dado forma a una mentalidad nacional, que han configurado una cultura».

En las narrativas fundadoras, entonces, pueden encontrarse los elementos aglutinadores de figuras dramáticas o pictóricas

que pueden sintetizar afectos y consideraciones sobre el Brasil. La estrecha aproximación entre una historiografía tan antigua y una filmografía tan reciente requiere más que disolver temporalidades y homogeneizar procesos históricos, generar cuestionamientos, yuxtaponer imágenes, sugerir evoluciones y apuntar desplazamientos en el terreno del discurso cinematográfico donde operan tales modelos. Mecanismo causal, de recurrencia, contacto o semejanza, que conduce, en una primera instancia, a una lectura alegórica y condensada de la historia. Se trata de semejanzas y sugerencias sintomáticas que requieren de un estudio a profundidad de sus conexiones, para tratar de detectar su genealogía de forma precisa. En el presente trabajo, los elementos históricos proveen un paradigma que ordena una masa heteróclita de películas, aproximadamente doscientos filmes narrativos de ficción,[1] que sería inaprensible de otra forma.

Para este análisis fueron escogidos dos documentos de probada importancia histórica, entre los textos más antiguos escritos sobre Brasil y sus habitantes: *La Carta al Rey Don Manuel sobre el descubrimiento de Brasil, de Pero Vaz de Caminha*[2] (Caminha, 1974) y la *Relación de Viaje del Capitán de Gonneville a las nuevas tierras de Indias (1505)*[3] (Perrone-Moisés, 1992). Las series de figuras generadas por estos escritos son hechos e imágenes recurrentes que presentan analogías y repeticiones de una configuración ya dada en la historia y que presuponen su actualización o permanencia en tanto que matrices simbólicas. Nuestro trabajo nos llevó, así, a clasificarlas en cuatro rubros o tipologías:

La primera tipología está representada en la figura del viajero, advenido del cronista, basado en el figura de *Pero Vaz de Caminha*, aquél que ve *in loco* la realidad del país visitado, estableciendo algunos esquemas para la observación: la percepción de la naturaleza, la descripción de los nativos, resaltando la exhuberancia física de los indios, sus aptitudes musicales y su peculiar organización social, que remite al grupo cercano a partir de la verificación, reiterada en los primeros contactos, de la inexistencia de leyes como las europeas, que regularan aquellas sociedades. Esto llevó al cronista Gandavo, en 1570, a postular que la lengua de estos indígenas carecía de las letras F, L y R y que, por lo tanto, *no tenían fe, ni ley ni rey* (Giucci, 1993). Brasil se convierte en un territorio propicio para el establecimiento de toda

suerte de hombres que tenían deudas con la justicia en sus respectivos países de origen y que va a significar, en la práctica, la inmigración de contingentes de marginados. Como aquéllos dos que, finalmente, fueron los únicos en quedarse en la tierra descubierta por Cabral, cuyos nombres fueron registrados por la historia y que transformamos en un *Afonso Ribeiro*.

Nuestra segunda tipología es, en consecuencia, el *deportado*, representado en las películas por todo aquel que comete alguna fechoría en su país y huye al Brasil para gozar de los beneficios de un país tropical a la sombra de la ley.

Nuestro próximo modelo se basa en la Relación de Gonneville, documento menos conocido históricamente, pero no menos importante. El Éssomericq nativo que parte con el capitán a Francia condensa la imagen del brasileño emigrante, exiliado, a quien vamos a tomar como representante de nuestra tercera tipología.

La cuarta tipología se desprende de las tres anteriores y caracteriza una *proyección utópica*,[4] que al lado de los elementos reductores, estereotipos y clichés sobre Brasil y su gente, con repercusión en el extranjero, se asocia a un lugar radical, un *no lugar*, mito, espejismo o infancia de la humanidad (Creagh, 1993, p. 51). Un «paisaje del ocio», investido por la idea de no exigencia de trabajo, una visión del consumo del deleite tropical, de la generosidad de la flora, de la fauna y de los nativos, que proyecta fantasías idílicas europeas durante varias generaciones (Giucci, 1993, p. 17).

Estas cuatro figuras serán tomadas aquí como alegorías, imágenes generadas de forma discontinua, a través de cuya incompletud se procesará una articulación de su sentido. Alegoría definida, también, por su función pedagógica en tanto que desafío de aprehensión de un concepto oculto que habrá que descifrar (Xavier, 1984, p. 8).

Dos dimensiones se imponen a partir del presupuesto anterior: «en el eje de la temporalidad, la lectura alegórica puede aparecer como una tentativa para transponer una distancia incómodamente reconocida entre el pasado y el presente» y «en el eje de las culturas que se encuentran en un determinado momento, la alegoría se convierte en un dispositivo de reinterpretación de la tradición del otro, de redefinición de los papeles de los signos, objetos de culto e imágenes», de acuerdo con Ismail Xavier. La alegoría recubre, finalmente, la libertad con que los do-

cumentos históricos son usados en este trabajo.

El viajero: Pero Vaz

La tipología más frecuente es aquella que trae a la escena la mirada del extranjero frente al Brasil. Existe una larga tradición de viajeros que pasaron por estas tierras y que fueron los principales constructores de la imagen brasileña en el extranjero. La representación de ese descubrimiento, y de esa confrontación cultural, será remitida en su origen a la carta del cronista portugués.

¿Qué observa ese viajero, o mejor dicho, qué mecanismos determinan su mirada? Kilani (1994, p. 74) afirma que «la aprehensión de la realidad no es nunca directa. Sino que siempre está mediada por las imágenes vehiculadas por la cultura». El artista, no menos que el escritor (y aquí nos acercamos al cineasta), requiere tener un vocabulario antes de aventurarse a realizar un «retrato» de la realidad (Gombrich, 1986, p. 76). Vocabulario, catálogo de imágenes, colección de referencias, un repertorio previo que exige cualquier actividad creativa, que en el ámbito de la «reproducción» o de la representación de lo real, tenga como perspectiva establecer semejanzas, contrastes o una negación.[5] El viaje es el lugar por excelencia donde pueden cuestionarse las ideas preconcebidas. Porque en el viaje se percibe una singularidad, se distingue una alteridad y se establece una diferencia.

Exotismo y erotismo tienen una aproximación fonética (Taylor, citado por Païni, 1986, p. 15) que sugiere lazos imaginarios que unen estos espacios de sentido y de práctica. Exotismo y erotismo es lo que será percibido por el sujeto, una toma de consciencia, una traducción intelectual y una exploración artística de esta percepción. «La búsqueda del exotismo corresponde a las imágenes mentales previas existentes en nosotros y que es preciso verificar» (Païni, 1986, p. 16).

Anclaje histórico, perspectivas de observación, calificación del viajero, repertorio de imágenes representado en ficción. El molde para una lectura de diferentes tipos de películas está casi completo y es el cine el que promueve su conexión.

El cine, como arte de representación. Figurativo y (en nues-

tro caso) de ficción, el cine trabaja con cierta verosimilitud definida por la idea de conformidad con las reglas de un género cuyas leyes provienen de obras anteriores y de una serie de discursos. Con esto retornamos a la idea de una anterioridad, de una provincia-de-cultura inmensa, con una lista de contenidos específicos autorizados, con un catálogo de temas y de tonos «filmables». En el cine, las imágenes dispersas en una localización geográfica, en una ambientación escenográfica, en un vestuario, en los sonidos relacionados a una banda sonora y la pertinencia lingüística de los personajes, caracteriza las poblaciones con una tendencia a la simplificación, a una «folclorización» o una lectura reductora de aquella realidad. Como fruto de la expansión del sistema americano capitalista de distribución cinematográfica, el cine colonial (o de captación de otras realidades nacionales) se afirmó en el campo de las representaciones como el espacio simbólico del ejercicio de la supremacía del blanco europeo-americano. Es cierto, entretanto, que también en el terreno de la ficción se dieron importantes conflictos entre los movimientos contemporáneos por la reivindicación de auto-representación, ya que en ella se refleja de forma seductora la controvertida cuestión de la representación étnica, de género y de minorías.

Más cerca de las ciudades

Aunque desde sus inicios el cine extranjero tenía registros del Brasil y de los brasileños en documentales y películas de ficción, no es sino hasta los años treinta que se consolidó un bloque homogéneo de imágenes, cuando ciertos filmes pasaron a tener mayor visibilidad comercial. En 1943 es lanzada *Flying down to Rio* (Thornton Freeland), película que se convertiría en una referencia ineludible de la sociedad brasileña de las primeras décadas del siglo, debido a la mirada ávida de exotismo del cine hollywoodiano de la época. Esta comedia musical relata las aventuras de un triángulo amoroso en Estados Unidos, en Haití y en Río de Janeiro, representando a esta última ciudad en una serie de tarjetas postales que ya revela una iconografía básica del sitio. La belleza de la mexicana Dolores del Río en el papel de una brasileña, la latinidad confusa de algunos números musicales, el

esfuerzo de promover la Pan Am como estrella de los cielos de América del Sur, son indicios de un panamericanismo que va a concretizarse en el futuro próximo, a partir de la Política de la Buena Vecindad propuesta por Franklin Roosevelt. Entretanto, es una inverosímil danza aeronáutica sobre la playa, con decenas de bellezas haciendo geometrías coreográficas en el espacio, amarradas sobre las asas de los aviones, el evento emblemático que quedará grabado en la memoria cinematográfica. Se trata de una película sin registros de la población local, rodada en estudios americanos, con imágenes almacenadas en *back-projection,*[6] que recrea la alta sociedad carioca, con un toque de musicalidad y de una modernidad que la metrópoli puede ostentar: aviones, hoteles de lujo, barcos elegantes, una clase adinerada que goza de las delicias coloniales de los trópicos. Los cimientos están creados: durante la década de los cuarenta florecerá en el cine una vigorosa imagen exótica brasileña, asociada al imaginario latinoamericano. Es necesario precisar las circunstancias políticas en que se crea esta primera plataforma iconográfica brasileña.

Desde 1933, con la elección de Franklin Delano Roosevelt para la presidencia de los EUA, imperó el principio de buena vecindad con respecto a América Latina, con el reconocimiento de la igualdad jurídica entre las naciones del continente, con una propuesta de cooperación para buscar el bienestar de los pueblos de América, todo ello con la finalidad de minimizar la influencia europea y promover la estabilidad política en el continente.

Los Estados Unidos diseñaron un programa político y diplomático que buscaba contraponerse a la fuerte influencia germánica en el continente. Al inicio de la guerra en Europa, en 1939, se crea (en agosto de 1940) la súper-agencia que un año después se convertiría en el *Office of the Coordinator of Inter-American Affaire,* existente hasta 1946. Dirigido por el magnate Nelson Rockfeller, el Buró Interamericano era una agencia subordinada del Consejo de Defensa Nacional de los Estados Unidos, en donde se concentraron los mayores esfuerzos para establecer una hegemonía sobre los medios de comunicación de masas en el continente. Buró que contó con inversiones importantes, de hasta 140 millones de dólares para sus 6 años de actividad. La relación entre solidaridad y comercio indican que América Latina

era percibida como un lugar de generosas oportunidades de negocio, auspiciadas bajo el lema del panamericanismo, ya que la democracia era un tema espinoso en ese momento (en Brasil, por ejemplo, regía el Estado Nuevo).

El Buró comprendía varias divisiones. Su *Sección Cinematográfica* elaboró un programa ambicioso para películas de ficción y documentales, evitando, en acuerdo con Hollywood, la divulgación de una imagen negativa o ridícula de las instituciones americanas y de los latinoamericanos.[7] La iniciativa del Buró fue apoyada en Brasil desde 1941 por el poderoso DIP, o Departamento de Prensa y Propaganda, creado por el Estado Nuevo. A través del Buró se vetaron películas, se modificaron guiones, se re-hicieron escenas que no lastimaran la susceptibilidad del público, se sugirieron ciertos temas, se creó un Programa de Producción Ideológico, todo ello en relación directa con el Departamento de Estado brasileño. Los ejecutivos de estudio de la *Motion Pictures for the Americas* (MPSA) incluyeron en sus películas locaciones, temas musicales y talentos latinoamericanos. Se promovió también el intercambio de astros del cine. Tyrone Power, Bing Crosby, Cesar Romero, y los directores John Ford y Orson Welles fueron a Río de Janeiro, mientras que Carmen Miranda y Ary Barroso embarcaron para los Estados Unidos. La Walt Disney Productions realizó dos largo-metrajes (*Saludo, amigos*, 1941 y *The three caballeros*, 1944) con la intervención personal de Nelson Rockfeller. Allí nació el Zé Carioca, malandrín experto y buen orador, que invita al Pato Donald a conocer su país, deslumbrando al visitante con los paisajes y los ritmos brasileños. Cabe señalar que no hubo mulatos entre los bahianos mostrados en la película, por lo que ahora en día la visión de Disney es considerada como llena de distorsiones, como denuncia Piedra (p. 72), «infantilizando y afeminando al colonizado» aunque las películas no hayan herido susceptibilidades.

Dentro de este proyecto de intercambio fueron realizados centenares de documentales que exponían el poderío bélico e industrial americano, la superioridad de los alemanes y los avances técnico-científicos, así como asuntos históricos, viajes y temas cotidianos en el contexto latinoamericano. Folclore versus siderurgia, artesanía versus electrónica, etc. Más de 30 millones de personas asistieron a ver estas películas en los EUA en 1944, las cuales fueron también difundidas en las escuelas primarias y

secundarias. Esta visión de los latinoamericanos se mantuvo durante las décadas siguientes.[8]

Orson Welles va a rodar su inacabado *It's all true* (EUA, 1942) en locaciones, y va a intentar huir del exotismo reinante filmando el carnaval carioca y la trágica aventura de pescadores del noreste que hicieron una gran travesía hacia la Capital para solicitar apoyo al Presidente Vargas. Las complicaciones que implicó hacer esta película llevaron al estudio a tomar la decisión de cancelar la inversión, frustrando lo que pudo haber sido un punto de vista contrario a la visión que se inauguraba en esa época.

El proceso de simplificación es marcado en los dibujos animados de fuerte colorido pictórico, los cuales dejaron huella en toda una tradición posterior de representaciones de lo tropical. Las notas de las canciones populares acompañarán una colección incomparable de imágenes que recubre la mitología de Brasil, entre el inocente paisaje urbano y el paraíso edénico tropical, ya que ellas presentan un elegante desfile de cascadas, orquídeas, garzas, bananas, tucanes, palmeras, flamingos, en una simplificación gráfica de fuerte colorido, visible en la estilización de líneas, en recortes que privilegian una armónica organización de la naturaleza.

El mito de Río de Janeiro ya está establecido: una visión moderna, urbana y provinciana sustentada en manifestaciones folclóricas y exóticas llenas de colorido. Esta construcción va a ser reforzada en otros filmes del mismo periodo, y se hallará sumergida en la sugerencia de una identidad latinoamericana que transita frecuentemente entre informaciones distorsionadas e incompletas. Las dos Américas se miran con curiosidad, evaluando sus riquezas culturales, pero es la hermana del Norte, celosa de su responsabilidad política, la que vestirá a la hermana del Sur de acuerdo a su imagen y semejanza.

La misma luz natural que determina la composición de la película de Welles estuvo encubierta ya en la imagen inicial de *That night in Rio* (EUA, Irving Cummings, 1941), donde la antigua Capital Federal fue recreada en el estudio para albergar a Don Ameche y a Carmen Miranda para cantar las maravillas del panamericanismo. La RKO insistirá en la valorización de Río de Janeiro como escenario, al producir ahí en 1946 *Notorius* (EUA, Alfred Hitchcock, 1946), una trama de contra-espionaje, donde la hija de un espía nazi va a Brasil en misión secreta. Los exterio-

res cariocas en *back-projection* son considerados como un modelo de representación de la ciudad, por la atmósfera creada y por los efectos dramáticos alcanzados.

Bette Davis, gracias a la misma técnica de proyección, viajará rápidamente a Brasil en *Now, voyager* (1942, Irving Rapper), para tener un encuentro apasionado con Paul Henreid durante un crucero, ¡sin tener nunca la oportunidad de ver nada del país!

En todos estos filmes queda la certeza de que se realizaba una construcción artística de poco contacto con la realidad social, en la que el país aparece sólo como locación, como un escenario privilegiado, la mayoría de las veces reconstruido desde el estudio. Una imagen irradiada de Río de Janeiro a partir de su inscripción en el circuito del turismo internacional, apartada de la guerra por cuenta del alineamiento de Brasil con Estados Unidos, lo que permitió que se mantuviera una situación política y social tranquila, aunque se vivieran los sinsabores del Estado Nuevo. El cine americano iba a conservar por cierto tiempo esta vieja mitología. Como para recuperar románticamente una prerrogativa edénica, la millonaria Lana Turner, recién llegada a Río, se siente «diferente, como si algo maravillosos fuese a acontecer [...]», en *Latin Lovers* (EUA, Mervy Le Roy, 1953).

Película en la que Brasil aparece siempre como una entidad mítica: ambiente, pueblo, música, todo ideal y etéreo. El paisaje pintado refuerza este clima de irrealidad, que pocas imágenes de archivo buscan convertir en impresión real. La trama amorosa refleja bien la disposición de intercambio entre la norteamericana rica (propietaria de un *holding*) y el brasileño bien posicionado en la vida, quien vive de la agricultura. El capital internacional se nutre de esas pequeñas simbologías para que el amor panamericano triunfe al final.

Es entonces que otra mirada va a compartir la escena. El cine europeo descubrirá Brasil, con una mayor aproximación al escenario natural, y esta revelación hará que se dé un giro a través de *Orfeo Negro* (FRA, Marcel Camus, 1958), película que obtuvo la Palma de Oro en Cannes en 1959, y el Oscar a la mejor película extranjera en Hollywood en 1960.

Desde 1949 Francia había pretendido recuperar los territorios cinematográficos perdidos frente a los americanos durante la guerra y creó la UNIFRANCE, institución privada de divulgación del cine francés en el continente, a través de festivales, mues-

tras e intercambio de artistas. Es en este contexto que la película definirá en las pantallas internacionales una nueva mirada sobre Brasil, sedimentando para el público europeo la representación de dos de sus formas de manifestación popular más expresivas: la música y el carnaval. Esta re-lectura actualiza la samba, ya en forma de bossa nova, y actualiza también la composición étnica brasileña, al revelar una población mestiza, sensual y feliz. Edulcorado, el mito de Orfeo se nutre de lo típico, de lo folclórico y de lo tropical, y se deslumbra con la observación de gestos, de los colores, de una cierta organización social.

Tal vez por esto, por su atestado romanticismo, el filme sella el mito más fuerte de Brasil que la memoria cinematográfica internacional haya registrado hasta ese momento. Basada en una pieza de Vinícius de Moraes, con escenario de Oscar Niemeyer, la película tuvo música de Tom Jobim y de Luiz Bonfá. Algo en ella fascinó a la audiencia internacional de manera indeleble. Tal vez la mezcla de espectacularidad y de exotismo que definen, en la película, un Brasil ya preparado para la modernidad. Tal vez el paisaje natural representado en ella, el colorido de las formas, una forma «alternativa» de vida, o un mestizaje revelado de forma radicalmente innovadora gracias a su elenco esencialmente negro. Una comunidad literalmente encima de la sociedad capitalista que habita en los rascacielos que se alcanzan a ver desde la favela. Donde la música es el elemento que relaciona las diferentes esferas de significación que la película presenta. Música que se convirtió en una referencia inmediata al Brasil y que promovió el lanzamiento de la bossa nova de «La felicidad» en Europa, antes que, por otras vías, alcanzara el mercado americano a través del célebre concierto del Carnegie Hall en 1962.

Marcel Camus realizó en Brasil dos películas más, que no tuvieron la misma repercusión que *Orfeo Negro*, pero que estuvieron llenas de curiosidad sobre el país y su gente. En 1960 realiza *Los bandeirantes* y en 1976 *Otalia da Bahía*, basada en una obra de Jorge Amado. El primero es un filme-periplo que fotografía y revela un Brasil como venturoso escenario de una acción que se inicia en el Amazonas y termina con la construcción de Brasilia. En este recorrido, que cubre el Norte y el Noreste de Brasil, regiones menos desarrolladas industrialmente, se hará la recopilación de un repertorio de imágenes y situaciones que son contemporáneas de aquéllas del Cine Nuevo: procesio-

nes de *saveiros* (barcos de pesca), cantos de pescadores, viaje en *pau-de-arara* (transporte rural brasileño), etc. La trama de *Los bandeirantes* pone en escena una visión idealizada de Brasil, un elogio a la pobreza, una relación inter-étnica no contradictoria, un sentimiento de solidaridad que atraviesa todos los niveles de la población de bajos recursos que compone el segundo plano de la película, en una variedad de tipos humanos casi documental. Aquí también ya está solidificada la imagen positiva y romántica de la mulata, llena de sensualidad, proveniente de la sociedad brasileña de estratos populares.

El tema del periplo será retomado más tarde, con menos pasión, por otro europeo, quien realizó también una película de aventuras. En 1964, es lanzada *El hombre de Río* (FRA, Philippe de Broca) con Jean Paul Belmondo, quien anda en busca de un tesoro maltés. El periplo se inicia en París, pasando por Río de Janeiro y por Brasilia, con una narrativa permeada de un humor que no choca con los presupuestos del género. La película valoriza ángulos que desobedecen a los cánones turísticos, pero no consigue escapar totalmente del contagio de las simplificaciones reductoras, con su galería de personajes inocentes y populares.

Otro francés hará un recorrido semejante en *OSS 117 - Furia en Bahía* (FRA, André Hunebelle, 1965), donde los brasileños, en papeles subalternos, constituyen una fauna humana tipificada y condicionada por la agilidad de la aventura cinematográfica. En esta misma tónica, los ingleses recorrieron el Brasil colorido de Eastmancolor con James Bond, en *Moonraker* (ING, Lewis Gilbert, 1979), película ambientada con una galería de imágenes ya codificadas por la tradición: mulata, escuela de samba, la Bahía de Guanabara y una espectacular pelea a bordo del Tren del Pão de Açúcar, antes de emprender el viaje al Amazonas. Un repertorio de bellas locaciones, de personajes típicos o de eventos folclóricos con repercusión internacional.

A partir de sus memorias de Brasil, Adolfo Celi hizo un episodio de la producción italiana *Il alibi* (ITA, 1969), donde establecerá un recorrido que cubre Río de Janeiro, Minas Gerais, la Foz do Iguaçu, Brasilia y de nuevo Río, en una especie de vigilia afectiva en el avión que lo lleva de vuelta a Roma.

En todas estas películas, la elección de Brasil como locación obedece, en términos muy restringidos, a la curiosidad exótica. La inclusión de Brasilia es la gran novedad, ya que sólo los euro-

peos acogerán con entusiasmo la imagen de la nueva Capital Federal.

Desde la perspectiva del filme-viaje, tales producciones, independientemente de sus méritos dramáticos, producen o refuerzan las tarjetas postales asociadas a la industria del turismo. Pero, la idea de un gran territorio para ser recorrido alcanzará su máximo paroxismo en *Emmanuelle 4* (FRA, Francis Leroy e Iris Letans, 1983). Entre el placer solitario y el placer sáfico, la heroína se entrega a muchas experiencias eróticas asociadas a una contaminada mitología del turismo sexual: la supremacía sexual negra, la sensualidad mulata, la libertad de los trópicos. Por ello proliferan mujeres brasileñas semi-desnudas en las películas, cuyo espectro de color de piel va de moreno a mulato, en locaciones que van de los burdeles al carnaval, en producciones extranjeras que pasan por *Gabriela* (ITA, Bruno Barreto, 1984), por *Otalia de Bahía* (FRA, Marcel Camus, 1976), o por la *Fábula de la bella palomera* (ESP, Ruy Guerra, 1988), sazonados por la cercanía de los realizadores con las costumbres locales. El carácter erótico/exótico de las situaciones va a ser revelado en la comedia costumbrista *T'empeches tout le monde de dormir* (FRA, Gérard Lauzier, 1982), en otro filme porno ligero de igual tenor, *Savage Attraction* (ITA, Michele Máximo Tarantini, 1992), así como en *Si tu vas a Río… tu meurs* (FRA, Philippe Clair, 1987), que presentan situaciones próximas a la caricatura: la depravación de las elites, la sobrepoblación carcelaria, el tráfico de droga, los devaneos de la Iglesia, el «jogo do bicho» (una suerte de lotería), el carnaval, el fútbol. Nuevamente tenemos el recorrido Río/Amazonas/Iguazú, en los límites de la iconografía conocida. Y por encima de todo, como texto básico de la consolidación de la trama, un conjunto de transgresiones solidificadas en una estructura social permisiva y anárquica.

El Viaje (ARG, Fernando Solanas, 1991), uno de los raros filmes latinoamericanos que buscan incluir a Brasil en su trama, subvierte todo esto. Primero, porque alegoriza el recorrido de su frágil héroe, quien vaga por el continente en busca de su padre, como un viaje de iniciación hacia los múltiples misterios políticos de América Latina. Martín Nunca, el personaje principal, no encuentra nunca sus sueños, siempre pospuestos para el futuro, para una tierra próxima, donde personajes alegóricos compondrán el teatro de los malestares de la parte sur del continente.

Saliendo de Ushuaia, en Tierra del Fuego, vagabundea por una Buenos Aires inundada de mierda, por unas Cuzco y Machu Pichu violentadas por la conquista, por una Amazonas contaminada por la fiebre del oro, por una Sao Paulo sumergida en la miseria y en el desamparo, por la mano de obra barata donde las tres razas se presentan en una vitrina capitalista de las economías periféricas. Solanas traza un perfil melancólico de América Latina y contrapone ahí sus héroes anónimos a los gobernantes carentes de responsabilidad social.

Mientras que Martín pasó por Brasil para conocer a los perdedores, en *Young Toscanini* (ITA, Franco Zeffirelli, 1988) el célebre maestro pasó por el mismo país en gira operística, durante la cual conoce a Nadina (Elizabeth Taylor), amante del Emperador, y a través de ella comienza el combate para la abolición de la esclavitud, en una película que combina política y espectáculo. Al final de cuentas, prevalecen las buenas intenciones y Nadina denuncia públicamente la esclavitud, a fin de liberar a sus esclavos durante la presentación de la Ópera, dirigida accidentalmente por Arturo.

El personaje Cunda, un Ben Kingsley en renuncia ecológico-zen, vive un drama rural contemporáneo, ligado al hecho de que busca vender cuatro chimpancés en la ciudad para casarse. Durante el recorrido que va de Paraty a Río de Janeiro, el personaje enfrenta a una rica burguesa y a una traficante de animales. La película, intitulada *The 5th monkey* (EUA, Eric Rochat, 1990), evoca la perspectiva del retorno a la naturaleza que los compromisos con la civilización van a impedir.

Kickboxer III, the art of war (EUA, Rick King, 1992) trata de lidiar con cuestiones más urbanas, pero no consigue desprenderse del molde del género. Para enfrentar en Río al campeón de kickboxer argentino, David Sloane va a involucrarse en un caso de tráfico de esclavas blancas, en una película que busca situar a la ciudad en la geografía del espectador: playas, mujeres en tanga, surfing, *capoeira*.

La búsqueda de una joven desaparecida es el principio dramático de *Daughters of Iemanja* (FIN, Pia Tikka, 1996). La rubia Sinny parte a Brasil para buscar a su hermana Sissy y para ello cuenta con la ayuda del jardinero negro Tiago. Samba, paisajes, *umbanda* (religión sincrética), fuerzas ocultas, droga, *berimbau* (instrumento musical), suburbios, favelas, son algunos compo-

nentes infaltables en la película. Es prácticamente la misma Río de Janeiro que recibirá la visita de dos de los integrantes del conjunto punk «Sex Pistols», Steve Jones y Paul Cook, en *The Great Rock'n roll Swindle* (ING, Julien Temple, 1980), cuando ya pasaban por la grave crisis que provocó la disolución del grupo. Van a Río para encontrarse con el súper fugitivo inglés Ronald Biggs, con quien grabarán un disco.

La tipología de Pero Vaz se nutre principalmente de estas visiones pasajeras de Brasil, pero las películas que alimentan a la industria del entretenimiento se basan también en la búsqueda de singularidades y de excentricidades. Es así que, en *Macumba love*, (EUA, Douglas Fowley, 1960) una pareja vive una extraña ceremonia de posesión, en una trama llena de exotismo. De forma similar, en *The killer fish* (FRA, Anthony Dawson, 1978), película que contó con un elenco estelar, un espectacular robo de joyas se lleva a cabo en un ambiente de explosivos, fuegos artificiales, *macumba* (religión sincrética), panderos y samba, en paralelo con la búsqueda de orquídeas salvajes. Las insaciables pirañas evocadas en el título se encargarán de ir deshaciendo a la banda. Al final, el Cristo Redentor bendice a los delincuentes que sobreviven y huyen al extranjero con las piedras preciosas robadas.

En esta tónica, Dick, Jessica y Kevin, procedentes de Queen's, desembarcan en Río de Janeiro, donde el primero de ellos presencia extraños rituales y obtiene un amuleto que le es ofrecido por un viejo mulato. La extraña aventura va a combinarse con la presencia de esclavos zombis en la película intitulada *Black demons* (ITA, Humberto Lenzi, 1984).

Existe una predominancia innegable de la imagen de Río de Janeiro en la representación urbana de Brasil, en el cine de ficción extranjero. Ello obedece a las determinaciones estratégicas y políticas que reconocen su papel primordial como antigua capital de Brasil. Sin embargo, aunque haya perdido su estatus interno de sede de la República, Río conservó como herencia su mitología de capital del ocio, de centro generador de la cultura del sol, espejo de una identidad cosmopolita que es divulgada por medio de un sofisticado sistema de producción audiovisual. Todo ello a pesar de su visible decadencia. Por su representación como territorio incontestablemente brasileño, valorizado por su herencia histórica, sus equipamientos culturales, su vocación del

ocio y su conformación geográfica particular, no sorprende que la ciudad ocupe tal posición.

En su representación se valoriza el paisaje como objeto de contemplación y sus recursos naturales como objeto de disfrute (playas, vegetación tropical, etc.). A ello se suman algunos aspectos culturales, implementados por la actividad turística. Se trata principalmente de eventos (como el carnaval) regidos por un calendario deportivo-religioso (campeonatos, fiestas y ceremonias), que tienen una predominancia esencialmente afro-brasileña. Esta esquematización permite la concepción de tipos humanos asociados a tales categorías, que componen una vertiente positiva de la sociedad carioca: la mulata (figura por excelencia), el sambista, la madre del santo y el malandrín. La ausencia del universo del trabajo excluye toda una gama de personajes y tramas en el seno de esta gran capital.

El mundo de la droga, la prostitución, la violencia, la policía, el tráfico, la delincuencia infantil, son elementos que el cine comercial toca tangencialmente y que componen la cara oscura de esa misma sociedad. La actualización de estos modelos (*Boca, Zalman King, 1994;* o *Il Barbieri di Rio* de Giovanni Veronesi, 1996) no cambia en nada el panorama. Lo que se nota, definitivamente, es que la imagen urbana del país es satanizada, en flagrante oposición con el paraíso edénico representado de los años treinta a los cincuenta.

La novedad es el resurgimiento del Amazonas como objeto de representación, tendencia consolidada en torno de la realización, en Brasil, de la ECO 92, la Conferencia de la ONU sobre Medio Ambiente y Desarrollo, cuya agenda se centra en la ecología y el medio ambiente. La emergencia de este tema proporcionó una nueva lectura de los bosques tropicales y de sus habitantes. Se retrata otro Brasil, con otros brasileños llegando al paraíso perdido, lugar de habitación del «buen salvaje». Esta tendencia va a revivir la mitología edénica, con sus animales exóticos, su naturaleza exuberante, sus grupos humanos que no han sido contaminados por la civilización occidental. Imágenes filtradas por la representación cinematográfica, siempre encargada del mantenimiento del tránsito simbólico entre lo real y lo fantasioso. No hay que olvidar que ya existían historias pasadas sobre el Amazonas: vudús al servicio de la mujer reptil, inspirada por un zoomorfismo mestizo en *Macumba love* (EUA, Douglas Fowley,

1960), pirañas metaforizadas y anabolizadas en locaciones tropicales (*The killer fish*, ITA, Anthony Dawson, 1978), o la exhuberancia del Amazonas en *Nudo e selvaggio* (ITA, Michael E. Lemick, 1985), aventura en *El tesoro del Amazonas* (MEX, René Cardona Jr., 1985), *800 Leagues down the Amazon* (EUA, Luis Llosa, 1993) y *Yellow Dream* (ITA, Antonio Climati, 1987), o como el lugar que da vida a *The creature of the black lagoon* (EUA, Jack Arnold, 1954), o bien a la invasión de hormigas vengativas en la plantación tropical de Charlton Heston en *The naked jungle* (EUA, Byron Haskin,1953), entre tantas otras películas.

El cine contemporáneo, posterior a 1980, preservó esta tendencia en la que el Amazonas mantiene su papel de depósito de sugestiones dramáticas que incorpora elementos de varias narrativas fantasiosas, desde los animales prehistóricos de Irwin Allen o Conan Doyle (*The lost world*, EUA, 1960), hasta la generación de Kothoga, terrible animal mutante en *Relic* (EUA, 1996), así como la reciente *Anaconda* (EUA, 1997).

Extrapolando el dominio de la naturaleza y pasando al de la cultura veremos asegurada la existencia de otras singularidades, como la de los pueblos caníbales, que redimensiona una cierta fantasía de barbarismo, creada en la reconstrucción de la alteridad en tanto que nuevo polo de enfrentamiento cultural.

No es fortuito que películas italianas como *Cannibal Ferox* (ITA, Umberto Lenzi, 1980), *Cannibal Holocaust* (ITA, Ruggero Deodato, 1980), *Amazônia* (ITA, Ray Garret, 1984) y *Nudo e Selvaggio* (ITA, Michael E. Lemick, 1985) se sitúen en la región amazónica brasileña o en los límites de Brasil. Es en el terreno de las prácticas exóticas recreadas en estas películas, vistas como «plausibles» en el repertorio de la civilización occidental, que se plantea el debate entre los bárbaros y los civilizados.

Esta otra Amazonas funge como escenario de un conflicto que refleja algunas contradicciones del hombre contemporáneo y, a pesar de la simplicidad de su exposición, concuerda con la Amazonas mitificada y artificialmente escenografiada que ya había consagrado el cine hollywoodiano, al que ahora se añade un repertorio de cazadores de cabezas, expediciones paleontológicas, ataques de pirañas y de cocodrilos, arenas movedizas, exploración de minerales, oro y diamantes. Las variaciones de corte dramático son pequeñas. La aventura está presente en ambas partes como en un «western» clásico: un maniqueísmo notable,

el desafío de la frontera, el valor o el coraje como elementos que dan impulso al suceso. Por otro lado, ahí se condensan otras estructuras narrativas: el alejamiento de la civilización y lo opuesto de la vida urbana. Sin duda, la emergencia del tema de la ecología en la década de los ochenta fue responsable de la absorción de la causa indígena y de la protección de las selvas tropicales por el cine comercial. Algunas películas proponen algo más que el mero entretenimiento y en ellas puede justificarse la ascensión del indígena como sujeto dramático, donde aparece como grupo étnico con un grado inusitado de subordinación por diferentes cuestiones socio-políticas. Lo mismo se puede decir de cuando son tratadas las cuestiones de los campos mineros, de las presas, de las fronteras y de la lucha por los asentamientos agrícolas. El elenco temático por el que transitan esas películas es muy contemporáneo. Al interior de los discursos que las películas revelan permanece una visión conservadora del Amazonas, de sus habitantes y de sus problemas. Pues, en el seno de la producción capitalista, el alcance de las soluciones dramáticas propuestas en los filmes no consigue desprenderse de los modelos establecidos en las narrativas clásicas.

De cualquier forma, las películas transitan por el folclore mestizo rural (*When the river runs black*)[9] y la leyenda del *boto* (mitad pescado y mitad hombre), por medio de la incorporación en la cultura de masas de las cuestiones de la selva tropical a través del personaje de historieta (*Brenda Starr*),[10] de la recuperación de la Historia (*El Dorado*)[11] y la relectura de la saga de Lope de Aguirre, ya realizada por Herzog en 1972, de las condiciones inhumanas de trabajo en Serra Pelada (*El viaje,*[12] *When the river runs black, Amazon*),[13] de la dilución pop de las ceremonias indígenas (los rituales de *The forbidden dance*),[14] de la incorporación de fuerzas cósmicas oriundas del interior de la selva (*Xangadix*),[15] de las estrategias militares de la frontera (*Only the strong*),[16] del reencuentro europeo con formas de vida más próximas a la embriaguez de la naturaleza *(Angels and insects*),[17] de la tensión conyugal de la pareja alemana, en contraste con la placidez del descenso del río en *Halbmond,*[18] de la alternativa filosófica de vida ofrecida por los indígenas en *Le Jaguar,*[19] de la sofisticación tecnológica al servicio de la preservación de la selva amazónica en *The medicine man,*[20] del activismo sindical de Chico Mendes en *The burning season.*[21] Las amazonas, que tanto ani-

maron las visiones extranjeras sobre la región, quedaron olvidadas en la ficción contemporánea.

Este será el suelo fértil donde prosperará otro paisaje (pictórico y humano) de la representación contemporánea de Brasil.

Tipología Afonso Ribeiro : el fugitivo

La recuperación de esta figura histórica, una síntesis alegórica de todos los deportados hacia Brasil, como una opción ante la necesidad de fuga, registra una línea que va a atravesar el ciclo de las corrientes migratorias extranjeras hacia el fin de siglo, como los encubrimientos políticos de los nazis durante la posguerra o la acogida al espectacular ladrón inglés Ronald Biggs. Este tema se afirmará, a partir de los ochenta, como la corriente más peculiar de películas que reflejan una imagen de Brasil, pues confiere, tal vez, una particularidad dramática que no se desborda a los otros países del hemisferio sur.

Al final, en las películas extranjeras, se huye siempre a Río de Janeiro, capital sudamericana que acoge al crimen internacional, lo cual se deduce del volumen de películas extranjeras con esta perspectiva narrativa. Se huye a Brasil en las películas actuales más de lo que sucedía en las de antes. Y por las razones más diversas, siempre en busca de un abrigo (i)legal a la sombra de nuestras palmeras, al sonido de nuestra música y la contemplación de nuestras mulatas. Se huye en busca de un país «sin fe, ni ley, ni rey», exaltando los exotismos. Sea que el personaje huye para no enfrentar un duelo (*Max Ophuls*, en *Liebelei*, ALE, 1932), huye de Italia cuando se trata de un fascista envuelto en el torbellino de la política *(Il conformista*, ITA, Bernardo Bertolucci, 1970) o cuando los nazistas, dirigidos por Josef Mengele, van a crear en tierras brasileñas una central de producción de clones de Adolf Hitler en *The boys from Brazil* (EUA, Franklin J. Schaffner, 1978).

En *The Thomas Crown affair* (EUA, Norman Jewison, 1968) se explicita la imagen recurrente de Brasil: «Samba, Pão de Açúcar, selva, piraña». Este tipo de cita eventual, referida a un espacio distante, desconocido y diferente, demarca, en este trabajo, una subdivisión en la serie de los fugitivos. Pues, permite observar una distinción, hecha a través de una *vertiente proyectiva* en la cual la película muestra un plano, un proyecto, un deseo o una

acción de fuga, que se lleva a cabo en territorio extranjero —y ahí será apenas una referencia verbal—, opuesta a una *vertiente efectiva* donde el personaje ya se encuentra fuera de su país de origen. La distinción tiene sentido porque la segunda crea figurativamente una idea de Brasil. Si en la primera prevalecen las motivaciones, en la segunda, además de éstas, se formaliza una construcción visual del país y de sus habitantes.

Esto permite caracterizar tanto los motivos psicológicos como los motivos plásticos al interior de la narrativa. Las recurrencias revelarán su carácter no aleatorio y las predeterminaciones de este imaginario sobre Brasil.

La tipología Afonso Ribeiro se mantendrá en el cine extranjero contemporáneo (años ochenta/noventa) con el mismo ímpetu proyectivo. Huida del vicio del juego (*La Flambeuse*, FRA, Rachel Weinberg, 1980), de una persecución de psicópatas (*Nothing but trouble*, EUA, Dan Aykroyd, 1991), por razones políticas (*Trop tard*, Lucian Pintilie, 1996), fuga ante una boda fallida (*A handful of dust*, Charles Sturridge, ING, 1988), de maridos traicionados (*Nervous ticks*, Rocky Lang, EUA,1991), con el dinero conseguido en un ajuste de cuentas en una venganza familiar (*Preuve d'amour*, FRA, Miguel Courtois, 1987), o conseguido a través de negocios obscuros (*Darkman*, EUA, Sam Raimi, 1990). En fin, fuga por cualquier motivo, dramático o cómico. Pero, a pesar de la existencia de algunas variaciones, el modelo original, calcado de la fuga de la justicia o de otro agente reparador, institucional o marginal, es el más constante. Es, en general, después de un robo que se desencadenará la búsqueda de un nuevo espacio de vida. La variación de esta situación dramática es mínima. Como ejemplo de la vertiente proyectiva tenemos *Max Dugan returns* (EUA, Herbert Ross, 1983), *A fish called Wanda* (ING, 1988, Charles Crichton), *The Lavender Hill Mob* (ING, 1951, del mismo Charles Crichton), *Nuns on the run* (ING, 1990, Jonathan Lynn), los franceses *Mona et Moi* (de Patrick Grandperret, 1989) y *Les Arcandiers* (FRA, Manuel Sanchez, 1991), o en *The real McCoy* (EUA, Russel Mulcahy, 1993), *Shallow grave* (ING, Danny Boyle, 1993), *Night of the running man* (EUA, Mark L. Lester, 1994). En general, el impulso para ir a Brasil no está bien justificado, ni especialmente motivado. Rara vez el personaje explica por qué escogió esa opción de escape de la ley o de cualquier otro agente reparador. El recurso de Brasil como etapa

final de una fuga es una especie de *deus-ex-machina*, un expediente fácil que permite la solución dramática, una cierta dosis de eficiencia. Al final de cuentas, las películas rara vez explican por qué se huye tanto a Brasil.

De las situaciones dramáticas expuestas, una ecuación se presenta como visible, y se expresa en el binomio Bandidos/Fuga de la Justicia *versus* Impunidad/Búsqueda del Placer. Pero, sólo cuando los fugitivos concretizan en las películas su contacto con la realidad brasileña, se puede visualizar el conjunto de ideas que forman esta figura y se puede también percibir algunos esquemas figurativos revelados en su representación. Y estos son elementos que van a diferenciar la producción cinematográfica anterior de aquélla de los años ochenta. Es el caso del Brasil recreado en *The Lavender Hill Mob* (de Charles Crichton, 1951), en *Five fingers* (ING, 1952, de Joseph L. Mankiewicz), en *Le Chemin de Rio* (o *Cargaison Blanche*, FRA, Robert Siodmak, 1935) sobre el tráfico de esclavas blancas.

La tipología Afonso Ribeiro tiene su correspondencia contemporánea más sólida en la figura de Ronald Biggs, el legendario ladrón de trenes inglés que consiguió escapar de la policía británica y establecerse en Brasil. Su fuga espectacular lo inscribió en el panteón de los anti-héroes de la posguerra. Una fuga centrada en una mitología del riesgo aventurero que se presenta como una alternativa al tedio y a la pobreza. La tentativa fracasada de su rescate en Río, algunos días antes del carnaval, llevada a cabo por Jack McFarland, detective superintendente de Scontland Yard, es el tema de la película *Prisoner of Rio*, producción americana de 1988, dirigida por Lech Majewski.

Esas últimas películas se inscriben en otro modelo de representación característico del cine contemporáneo posterior a los sesenta, donde la emergencia de un nuevo elenco de hechos socio-político-culturales impone la necesidad de una búsqueda mayor de verosimilitud, para lograr una mayor empatía con un público mejor informado. Aunque no siempre escapen del recurso de imágenes-cliché de Brasil y de una visión estereotipada de sus elementos, es en el registro de una aproximación a lo real que se organizan tales películas.

Tipología Éssomericq: el brasileño en el extranjero

Encontramos las huellas de este tema en algunas películas realizadas en los inicios del cine, como en *Le Brésilien de París* (1906), *Le terrible Brésilien* (Pathé, 1909) o en *Un père de famille par occasion* (Pathé, 1911). Se halla representado en personajes excéntricos que se enriquecen en América, y está marcado por las figuras del exótico, del rico, del trasgresor y del derrochador. Transitando entre la adaptación a otra cultura y la flagrante incomodidad de tal exilio, los Éssomericqs contemporáneos van a componer una rica galería de figuras dramáticas o cómicas.

En *Vultures of Society* (EUA, E.H. Calvert, 1916) la heroína se disfraza de rica heredera brasileña, mientras que en *Hit or miss* (EUA, Dell Henderson, 1919) el villano será un brasileño tramposo. En *Le truc du Brésilien* (FRA, Alberto Cavalcanti, 1932) un marido se disfraza de rico brasileño para seducir a su enamorada. Trazos que se encontrarán también en el noble arribista que seduce a Holly Golighty en *Breakfast at Tiffany's* (EUA, Blake Edwards, 1961), echando mano de la riqueza real que posee en Brasil. Una tradición que ya se encuentra en la música, en la figura del rico derrochador brasileño de *La vie Parísienne*, ópera cómica de Offenbach, estrenada en París en 1866 y que será llevada a la pantalla por Robert Siodmark en 1935: alguien que es brasileño, tiene oro y se enamora fácilmente de las mujeres francesas, las de mala conducta, naturalmente. Esa figura extemporánea, ausente en las películas brasileñas, va a infiltrarse de cuando en cuando en las películas extranjeras. En *That night at Rio* (EUA, Irving Cummings, 1941) el Éssomericq es encarnado en Don Ameche, quien compartirá escena con Carmen Miranda, el icono más excéntrico relacionado con Brasil que evolucionó de la condición de «musa de la política de la buena vecindad», suelo diplomático en el que floreció un interés americano por la cultura latina del continente. Fue una estrella mayor con luz propia y un salario a la altura de los grandes de la industria internacional del show-business. Carmen Miranda estuvo, principalmente, caracterizada por su música, su coreografía y la extravagancia de su vestimenta. Su incompetencia para hablar inglés será un falso indicio, una marca registrada de su estrategia de seducción ingenua. Personaje e interprete confundidas en el imaginario popular, Carmen Miranda marcará para siempre el repertorio

brasileño en el cine y será común verla asociada a un exceso de conductas transgresoras asumidas por las huestes homosexuales en busca de una afirmación social en las décadas siguientes. Principio de exotismo, principio de alteridad, principio de convivencia. La propia Carmen reconoce, en *Bananas is my business* (EUA, Helena Solberg, 1995), que fue apenas una caricatura, que Hollywood jamás le permitió asumir otro papel más que aquél determinado por su eficacia política.

De cualquier modo, los personajes exóticos del linaje Éssomericq se hacen notar por su carácter de descentramiento, descompasado, transgresor por la expresión de lo tropical en el orden euroamericano establecido.

Para corroborar esta tesis basta señalar el gran número de personajes de travestís brasileños que pueblan las ficciones contemporáneas creadas en el extranjero. En *Levy et Goliath* (FRA, Gérard Oury, 1987), o en *J'embrasse pas* (André Téchiné, FRA, 1991), o así mismo en *Bye Bye* (FRA, Karim Dridi, 1995) y en *Les Brésiliennes du Bois de Boulogne* (FRA, Robert Thomas, 1984), pasando por el filme tunecino *Un été à la Goulette* (Férid Boughedir, 1996) con un afeminado Roger Carioca, o en *Tirésia* (FRA, Bertrand Bonello, 2003).

En el otro extremo, las mujeres brasileñas hacen siempre el papel de seductoras, capaces de deshacer hogares y provocar los celos de las mujeres y el deseo de los hombres: la espléndida mestiza Regina da Silva en *Je vais craquer* (FRA, François Leterrier, 1976), la vengativa y falsa prostituta de *Tout ça… pour ça* (de Claude Lelouch, FRA, 1992), la ofrecida brasileña de *Comment je me suis disputé… (ma vie sexuelle)* (FRA, Arnaud Desplechin, 1996), o de *Encore* (FRA, Pascal Bonitzer, 1995). La mujer brasileña amenaza por una imagen preconcebida de agresividad sensual, de infantilidad intelectual, cuando no está relacionada al universo de las drogas, como en *Mixed Blood* (EUA, 1983, Paul Morrissey). Pocas tendrán la suerte de Niza, la princesa indígena que parte del Amazonas hacia Estados Unidos en *The forbidden dance* (EUA, Greydon Clark, 1994) para denunciar la devastación de la selva y las amenazas que está enfrentando su tribu por la instalación de una empresa multinacional.

La nueva generación de comediantes americanos va a exponer el lado urbano de la misma moneda en el filme *Nothing but trouble* (EUA, Dan Aykroyd, 1991), con una inverosímil y des-

agradable pareja de «herederos brasileños».

Los brasileños del exterior son vistos como nuevos ricos, princesas en fuga, mujeres insaciables, travestís caídos en la marginalidad. A través de estas perspectivas se puede «mapear» un imaginario solidificado en una confrontación entre las dos culturas representadas.

Éssomericq perdió su realeza. Este Otro Personaje, hijo de una inmigración simbólica o efectiva, se presenta en el límite de una frontera arbitraria que lo separa de la población local. Y esta alteridad supone «un choque de culturas, o por lo menos una diferencia y una confrontación» (Rodrigo, 1989, p. 17). Dadas las complejidades que integran el interior de una sociedad, cualquier sociedad, la demarcación del espacio de ese Otro extranjero se encuentra definida por dos elementos sociales exclusivos: el rechazo político o la admiración exótica. También como forma, el extranjero va a ser fruto de una lectura en dos registros: la repetición y la caracterización por medio del exceso.

Fantasía de singularidad, defensa cultural, imitación grotesca y reproducción simplificada, el extranjero se entromete en el escenario de las pretendidas igualdades y de los purismos étnicos para marcar ahí, con su presencia, una prerrogativa de extrañamiento.

Tipología Utopía: proyecciones imaginarias

Atribuiremos al término Utopía una afinidad política e histórica con la invención de Brasil, en términos de narrativas fundadoras para, entonces, pensarlo en la acepción contemporánea del término, de dimensión onírica y evasión por insatisfacción. Como alternativa radical frente a la vivencia cotidiana, proyectada en un imaginario de inspiración alucinatoria, que puede acoger tanto a la razón de Estado, como a las minorías culturales, al terrorismo político o a los grupos marginales. Todo ello inmerso en el mismo «síntoma de una resistencia general ante la inadecuación entre el deseo y el mundo exterior» (Donnet, 1983, p. 19).

Utopía como una mitología del Otro lejano o distinto, un espacio cerrado protegido del mundo, caracterizado como espacio *infinito* de la utopía *mística*, espacio *indefinido* de la utopía

histórica, espacio *deslocalizado* de la utopía *geográfica*, espacio *desnaturalizado* de la utopía *sexual*, según Jean-Noël Vuarnet (1994, p. 159, 161).

Esta imaginación utópica puesta al servicio del cine se instaló primero en el propio hacer cinematográfico, en un campo propicio para la realización de las más delirantes fantasías y quimeras. El tío Billoir creado por la Pathé en 1911, en la película *Un père de famille par occasion,* realizó el sueño utópico de todo emigrante: enriquecerse en Brasil y regresar a Francia con un buen capital. No se puede olvidar la importancia simbólica de las tierras de ultra-mar (Estados Unidos, Brasil, Argentina) en la composición de una América mítica para los europeos. Así sucede también con Alberto, uno de los chicos ociosos de *I Vitelloni* (ITA, Federico Fellini, 1953) quien ve en Brasil una alternativa para cambiar su mediocre vida de provinciano. Aunque no es sólo a partir de afirmaciones explícitas que se construye una perspectiva utópica. En *Un homme, une femme* (FRA, Claude Lelouch, 1966) ésta se da, por un desplazamiento semántico, en las imágenes edénicas creadas a partir de los versos de la melodía «Samba de la Bendición» (de Pierre Barouh/Vinícius de Moraes y Baden Powell), un artificio retórico ya señalado por Kael (1991, p. 225), realizado por medio de la valorización de los desplazamientos, el *glamour*, la ambientación y la niebla como efectos de suavidad romántica. La música dirige el ritmo de las escenas, la letra connota un Brasil mestizo y musical y la imagen remite a una situación fuera del tiempo, de un Brasil fuera del espacio, de un amor estable y romántico.

De forma más clara, la utopía brasileña va a estar representada en el imaginario del soldado alemán herido en Aquitania en 1943, que sueña con Brasil y se apasiona por el campesino rudo de *Nous étions un seul homme* (FRA, Philippe Valois, 1978). Y también en *Death of a schoolboy* (OST, Peter Patzak, 1990), donde se presenta a los autores del atentado de Sarajevo, ya con el brazo amputado, lamentando no poder cambiar su destino, no poder «ser un marinero de un pequeño navío que va rumbo a Brasil o México».

La utopía va a dirigir la pesadilla urbana de Cork Daley en *Nervous ticks* (EUA, Rocky Lang, 1911), quien no conseguirá dejar el aeropuerto para realizar su viaje de nupcias con Nancy a Río de Janeiro, a causa de innumerables peripecias (que al final lo

llevarán a una inesperada Beirut). La utopía sexual marca el drama de Thomas, el investigador suizo que en casa de amigos reclama una mujer diferente, como las brasileñas, utopía que será repetida más de una vez durante la película *Dressing Jahre* (SUI, Christoph Schaub, 1989).

Brasil será el escenario de obras de ficción cinematográfica que mostrarán algunas utopías de forma más categórica. Podemos comenzar refiriendo aquélla que narra la aventura de Percy Harrison Fawcett, en busca de una civilización pérdida en *Manhunt in the jungle* (EUA, Tom McGowan, 1958), la cual sigue la ruta de las Ciudades de Oro que formará parte de toda una mitología perseguida por los europeos en el continente, en tanto que motor del proceso de colonización. Entre esas leyendas, la más persistente va a ser la de El Dorado, que Werner Herzog recreó en su *Aguirre, der zorn Gottes* (ALE, 1972) y Carlos Saura en su propia versión del mismo tema en El dorado (ESP, 1987), al lado de la utopía religiosa de «The mission» (ING, Roland Joffé), y la utopía política de Jean-Louis Comolli en *La Cecilia* (FRA, 1975), crónica sobre la comunidad experimental de los anarquistas italianos fundada en 1887 en el sur de Brasil.

Intercalando el pasado con el futuro, Brasil será representado como una metáfora de mundos perdidos o inalcanzados. Metáfora anclada en la historia contemporánea, inspirada por las musas de la modernidad. Fue con la música de «Aquarela do Brasil», de Ary Barroso, que se encontró una utopía más contundente, la película *Brazil* (Terry Gilliam, ING, 1985). Pero, para llegar ahí es preciso pasar antes por otras rutas, otros mares, otras tierras, otras islas. Por ejemplo, la isla Brazil de la mitología anglosajona, que en la Edad Media podría ser Bracir o Brazil, una isla de los Açores de donde provenía la madera teñida (Perrone-Moisés, 1992, p. 148). Cabe, así mismo, registrar que tales islas se confunden con la topología imaginaria inicial de Brasil de Cabral, por lo que podemos suponer que el Brasil anglosajón que es revelado en *Finnegans Wake* de James Joyce («on the island of Breasil the wildth of me perished and I took my plowshure sadly, feeling pity for me sored»), conforme a la cita de los hermanos Campos (1971, p.15), es el mismo Hy-Brasil que Terry Jones recrea en *Erik, the Viking* (ING, 1989), una tierra de encantos, de magia y de irreverencia.

Esta Hy-Brasil de Jones, sustentada en la tradición sajona,

probablemente da forma a la *Brazil* de Gilliam (porque fueron hechas por Gilliam/Jones, en tanto que participantes del grupo Monty Python).

De esta Hy-Brasil de la mitología al Brasil de la utopía la línea de continuidad es la misma, lo que permite inferir que una es apenas la actualización de la otra. Porque en *Brazil*, la sociedad opresora y militarizada de ese país al borde de la ruina, con una burguesía decadente, una burocracia omnipotente y omnipresente, y la negación de los derechos elementales del hombre, lleva a Sam Lowry a intentar superar la prohibición proyectándose en el vuelo libre de la libertad y del amor. Y su vuelo es literalmente un paseo por el dominio de la música, de las sugerencias melódicas que componen el «escapismo ligero, típico de los años treinta», en contrapunto con el «onirismo no azucarado» (Danvers, 1988, p. 12) que evidencia sus referencias: un panel publicitario de la compañía aérea Utopía que promete fiestas fabulosas y un anónimo y opresivo palacio con el irónico nombre de Shangri-lá.

Las dos visiones se completan: el paraíso mitológico se actualiza en el paraíso perdido. La civilización abandonada a su suerte por los intrépidos vikingos es ahora deseada ardientemente por sus descendientes. La Historia y el Sueño representan las mediaciones del deseo.

Conclusión

La mayor parte de los trabajos contemporáneos sobre el cliché y el estereotipo se caracteriza por la urgencia de una militancia política que busca desenmascararlos en tanto que instancias ideológicas de la dominación. No sorprende, entonces, que la producción cinematográfica sea objeto de las más vehementes y prolíferas discusiones sobre retóricas discursivas, narrativas simbólicas y estatutos de representación, porque el cine es probablemente el terreno donde estas cuestiones son expuestas con mayor visibilidad y poder de seducción. En el terreno del armamento disponible para esta guerra en busca de la verdad —sea que exista o que pueda ser conquistada— la denuncia de las imágenes cristalizadas, distorsionadas y reductoras gana estatus de punta de lanza. La organización en torno a cuestiones de

representación y de reversión de algunas ideas ya estratificadas en los medios de comunicación de masas moviliza sectores significativos de la población civil en busca de nuevos procedimientos de actuación, capaces de dar cuenta de sus contradicciones.

Este trabajo buscó sus señales en las narrativas cinematográficas provenientes de una serie de películas consideradas, en general, de segunda categoría, y como tales, relegadas al desprecio de la crítica especializada, a pesar de su importancia económica y política en tanto que extracto de posición visible en el conjunto de la producción cinematográfica internacional. En esta fabricación rutinaria de la industria se forjan modelos de lectura del mundo merecedores de una atención cada vez mayor. Es así que este *corpus*, considerado insignificante, pasa a producir un efecto por la repetición, y la simple enumeración de sus procedimientos más usuales revela una anatomía bastante contundente.

Recurrimos a las alegorías históricas que determinarán encuadres precisos y pertinentes de esa masa de películas, de otro modo dispersa y disforme. En ellas se verificó, como era de esperarse, la predominancia del personaje del visitante o turista, aquel que viaja para confirmar una imagen que ya posee en la mente, una atestación de veracidad o deseo de aventura que le confirma su propio papel en el mundo, por la afirmación o negación de toda la alteridad producida en esas circunstancias. Sobresale, entretanto, más de una vez, la repetición del recorte de una determinada mirada, comprometida por el temor de una investigación más profunda que pueda destruirle sus fundamentos ideológicos.

¿Cómo sería un Brasil en la ficción cinematográfica sin el Pão de Açúcar, las mulatas y la samba? ¿O una historia de indígenas sin la presencia del hombre blanco? La pregunta gana pertinencia cuando se relaciona con los documentales que investigan el país, escudriñándolo en todas direcciones. Porque, en la ficción sobre Brasil, como vimos, prevalece una cierta banalización de modelos preconstruidos y una superficialidad con relación a un numeroso catálogo de situaciones dramáticas originales. Ni el hombre urbano ni el indígena escapan, en general, de una banalización reductora.

Este repertorio internacional fue compuesto a partir de una extensa plataforma de películas de varias nacionalidades, y como

testigos de la existencia de Brasil en el imaginario cinematográfico, éstas revelan las diversas lecturas compuestas a partir de diferentes esquemas. Y en cierto modo, refuerzan la idea de una limitada expresión internacional, basada sobretodo en los estatutos exóticos y turísticos que le dan sustento, con el apego al recurso fácil, corriente, de intensidad poética desgastada por el uso.

Sólo nos resta constatar que el discurso estereotipado directo es el reducto más visible de ese monstruo, como lo llamó Roland Barthes, escondido en cada signo. Y que como tal no provoca más miedo. Porque el monstruo se esconde también en el gran lecho de la historia, en la simplificación del género, en el pequeño recurso sintáctico, en el papel colorido de la tarjeta postal, en la película ruin del jueves en la tarde.

Es ahí donde se mantiene vigilante, muriendo de miedo de ser descubierto.

Bibliografía

AMOSSY, Ruth (1991), *Les idées reçues*. Nathan, París.

AUMONT, Jacques (1996), À *quoi pensent les films*. Nouvelles Editions Séguier, París.

BARTHES, Roland (1987), *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França.* Cultrix, São Paulo.

BENDER, Pennee (1993), *Policies and Productions of the Motion Pictures Division of the Coordinator of Inter-American Affairs,* Nueva York: The Columbia University Press, Conference Paper, Nueva York.

CAMINHA, Pero Vaz De (1974), *Carta a el-Rei Dom Manuel sobre o achamento do Brasil (1 de maio de 1500)*, Introdução actualizada, Do texto e notas de M. Viegas Guerreiro, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.

CAMPOS, Augusto De y Campos, Haroldo De (1971) *Panaroma do Finnegans Wake*, Perspectiva, São Paulo.

CREAGH, Ronald (1993), «*Les Etats-Unis sont-ils une utopie?*», en Wunenburger, Jean-Jacques, La rencontre des imaginaires entre Europe et Amériques, L'Harmattan, París.

DANVERS, Louis (1988), *Brazil, de Terry Gilliam*. Yellow Now, Bélgica.

Donnet, Georges (1983), «L'Utopie comme symptôme», en *CinémAction,* n° 25, mai, París.

GIUCCI, Guillermo (1993), *Sem fé, lei ou rei: Brasil 1500-1532*, Rocco, Río de Janeiro.

GOMBRICH, E.H. (1986) *Arte e ilusão*, Martins Fontes, São Paulo.

JEAN, Georges (1994), *Voyages en Utopie*, Gallimard, París.

JOHNSON, JOHN J. (1980), *Latin America in caricature*, University of Texas Press, Austin.

KAEL, Pauline (1994), *As 1001 noites no cinema*, Companhia das Letras, São Paulo.

KILANI, Mondher (1994), *L'invention de l'Autre*, Payot, Lausanne.

PAÏNI, Dominique (1986), «L'exotisme c'est le déjà vu, le déjà lu» en *Cinéma et Litterature*, n° 4, París.

PERRONE-MOYSÉS, Leyla (1992), *Vinte luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil: 1503-1505*, Companhia das Letras, São Paulo.

PIEDRA, José (1994), «Pato Donald's gender ducking», en *Jump Cut*, n° 39.

RODRIGO, Antonio (1989), «Macunaíma ou a alteridade absoluta», en *O Correio da Unesco*, n° 12, dez.

VERNET, Marc (1991), «Discours de la fiction», en *Protée*, Quebec, v. 19, n° 1, Hiver.

XAVIER, Ismail (1984), «Alegoria, modernidade, nacionalismo», en Funarte, *Doze questões sobre cultura e arte:* Seminários. Mec/Funarte, Río de Janeiro.

1. Según la información recopilada para mi tesis de doctorado, defendida en 1998 en ECA/USP, publicada en 2000 bajo el título *O Brasil dos Gringos: imagens no cinema*, Niterói, Intertexto, actualizada en artículos publicados recientemente.

2. Realizada por el escritor de la flota de Pero Álvares Cabral en mayo de 1500, donde describe al país descubierto. La carta fue divulgada en 1817. En ella el Nuevo Mundo re-inventa la Vieja Europa, por la posibilidad, por fin concretizada, de retomar contacto con el paraíso perdido: abundancia de oro, plata y piedras preciosas, naturaleza generosa y benévola, animales salvajes y exóticos, población nativa en estado de pureza, quienes exhibían una desnudez desvergonzada, desconociendo el mal. Una mitología de seducción del trópico, por su paisaje paradisíaco y su gente sensual y receptiva.

3. Binot Paulmier de Gonneville, habiendo escuchado sobre las tierras descubiertas por Cabral, equipa un navío y parte de Honfleur en 1503, rumbo a las Indias Orientales. Después de un viaje turbulento llega al sur de Brasil, en enero de 1504, donde se quedó hasta el 3 de julio del mismo año, conviviendo pacíficamente con una tribu de C*arijós*. A su partida, el capitán Gonneville convence al jefe de «prestarle» a su hijo Éssomericq para que aprenda el arte de la navegación en Francia. El padre permite el viaje por 20 lunas y designa como acompañante de su hijo al indio Namoa. De regreso mueren algunos tripulantes de fiebre maligna, entre ellos Namoa. Éssomericq también enferma y, para que no muera pagano, Gonneville lo bautiza, dándole su propio nombre cristiano. Luego son atacados por piratas ingleses y franceses y el navío va a pique. De los 60 hombres que partieron, sólo 18 volvieron a Honfleur, entre ellos el joven Éssomericq que «llamaba mucho la atención en todos los lugares por los que pasaba, porque en Francia no había habido jamás un personaje de tan lejano país». Heredó de su padrino y benefactor los bienes y el sobrenombre, se casó, tuvo 14 hijos y murió a la edad de 95años, aproximadamente.

4. La Utopía, de Thomas Moro, fue publicada en 1516, siendo contemporánea de los grandes descubrimientos. El libro se basaba en eventos narrados por Américo Vespucio en su segundo viaje a Brasil, en 1503, y trataba sobre una sociedad perfecta y socialista.

5. Aumont (1996, p. 14) cuando critica la posición del analista/intérprete que da sentido a la película fuera de la película, apunta a una gran máquina imaginaria que hubiera podido, más o menos, existir sin ese filme. Así admitida, esta reserva de imágenes es reivindicada como campo cultural que será accionado por la ficción en las películas narrativas.

6. Técnica cinematográfica que consiste en proyectar por detrás de los intérpretes, mediante transparencias, escenas previamente filmadas.

7. En 1940, una encuesta de opinión pública americana reveló la imagen de las personas de América del Sur en 19 palabras jerarquizadas en el siguiente orden: mulatos, irascibles, emocionales, religiosos, retrógrados, prejuiciosos, ignorantes, sospechosos, amigables, sucios, orgullosos, imaginativos, perspicaces, inteligentes, honestos, valientes, progresistas, eficientes (Johnson, 1980, p. 18).

8. Entre agosto de 1940 y abril de 1945, la división de películas del OCIAA tuvo influencia en la realización de 134 largo-metrajes, apoyó la producción y distribución de cerca de 1700 noticieros dramáticos y de 101 cortos y patrocinó 466 documentales educativos (Bender, 1993).

9. EUA, Christopher Cain, 1986.

10. EUA, Robert Ellis Miller, 1988.

11. ESP, Carlos Saura, 1987.

12. ARG, Fernando Solanas, 1992.

13. FINL, Mika Kaurismaqui, 1990.

14. EUA, Greydon Clark, 1994.

15. HOL, Rudolph van den Berg.

16. EUA, Sheldon Lettich, 1993.

17. EUA, Philip Haas, 1994.
18. ALE, Frieder Schlaich/Irene Alberti, 1995.
19. FRA, Francis Veber, 1995.
20. EUA, John McTiernan, 1992.
21. EUA, John Frankenheimer, 1994.

Parte III

LA MIRADA PROPIA: CARTOGRAFÍAS IMAGINARIAS EN BRASIL

BRASIL IMAGINADO: REPRESENTACIONES SOCIALES DE JÓVENES UNIVERSITARIOS[1]

Ángela Arruda y Lilian Ulup

La Nación (in)imaginada

Las propuestas del modelo hegemónico de globalización establecen la fluidez de fronteras comerciales, financieras, militares, culturales. La nación tal como la conocemos ¿habrá pasado de moda?

Una nación es el resultado de un largo trabajo de construcción histórica, cultural, social y política que instituye un imaginario y un sentimiento de nacionalidad, los cuales se expresan por medio de la elaboración de un conjunto de representaciones sociales (Thiesse, 2001). Existe tanto en su materialidad concreta como en las mentes y en los afectos de sus habitantes. Forma parte de la vida de la gente, pero la experiencia vivida de la nación puede ser al mismo tiempo constante, intenso e inmaterial, distinto a la de espacios más cercanos, como el barrio, la ciudad, que uno recorre todos los días.

El sentimiento hacia la nación se desplaza a través del tiempo, se encarna en otros objetos y símbolos en la medida que cambia el proyecto político que orienta y alimenta la idea de nación (Mota, 1978). En la ciudad, los cambios suelen ser más tangibles e inmediatos —un cambio en la política de transporte colectivo, la restauración del viejo centro, la destrucción causada por una inundación. Es imposible quedar indiferente o desconocer algunas de esas transformaciones, que luego se insertan en lo cotidiano— y luego son suplantadas por otras más en la geografía urbana.

Los cambios del proyecto político nacional, que siempre han

acarreado nuevas representaciones del país, tienen una dimensión distinta, en el tiempo y en el espacio, provocando cambios que tocan lo cotidiano de otra forma. Otro lugar para los actores sociales y para la forma de relación entre ellos se instituye en el imaginario social, con nuevas costumbres, nuevas categorías de pensamiento, una nueva estética, que repercuten en las ciudades.

En estos marcos, uno de los dispositivos utilizados por la República ha sido el proyecto higienista (Costa, 1979). Terminado el período de esclavitud, Brasil ingresaba por fin al mundo capitalista. Había que reordenar la familia, transformando su estructura en una célula reducida y renovada: al padre le tocaba ser el proveedor de la continuidad biológica con su propio trabajo y a la madre, la responsabilidad de la organización afectiva y moral. De la misma manera, había que reorganizar las ciudades, limpiarlas de toda suciedad, incluso los pobres, expulsándolos de los barrios centrales; había que modernizar las vías de circulación que permitieran a los habitantes honrados y a las fuerzas del orden circular libremente. La institución imaginaria de una sociedad moderna según el modelo de las metrópolis europeas se impuso a principios del siglo XX, en los años denominados de la Belle Epoque (Benchimol, 1992).

En un continente cuyas naciones no llegan a tener dos siglos, pero son de gran importancia económica, política y cultural, incluso para los proyectos globalizantes liberales, ¿cómo se imaginan ellas a sí mismas al llegar al tercer milenio?

Si la nación es una comunidad imaginada, como dice Anderson (Anderson, 1983/1992), por la imposibilidad de conocer sus contornos exactos, o una institución imaginaria social como podría decir Castoriadis (Castoriadis, 1975), puesto que logra elegir su simbolismo, ¿cómo capturarla en esa dimensión simbólica, psicosocial y afectiva, que por lo demás es cambiante?

El trabajo con mapas mentales de un país: el triple desafío

Ése el desafío que se planteó la investigación llevada a cabo en Brasil y en México, y la primera respuesta para acercarlo implicó un segundo desafío: se eligieron los mapas mentales como metodología por su posibilidad de provocar respuestas no ver-

bales, más espontáneas, tal como en la investigación de Milgram y Jodelet (Milgram & Jodelet, 1976, pp. 104-124). La mayoría de las veces los mapas se han utilizado para estudiar espacios más reducidos, como ciudades o barrios (véase Ledrut, 1973; Pailhous, 1984, pp. 311-327; y Lynch, 1997), espacios de circulación para los participantes, en los cuales se establecen una red de afectos, de vivencia y de orientación práctica (De Alba, en este volumen). Los mapas de un país, a su vez, organizan conocimientos —y afectos— sobre un objeto cuyos contornos no hacen parte de la vivencia directa; su intimidad se construye por otras vías, como la mediación educacional y de los media. Es una intimidad que no se basa en contornos ni itinerarios sino en algo más que uno se imagina y el sentimiento de pertinencia. Eso puede implicar más lagunas no cubiertas por la experiencia, que dan más cabida a la imaginación. De ese modo, aún cuando los países parecieran objetos de elección para el estudio de las representaciones y del imaginario, la utilización de la metodología de los mapas seguía siendo una apuesta.

La apuesta era también que los dibujos de los mapas mentales serían portadores de elementos constitutivos y organizadores de la representación social del objeto. Por medio de ellos, no se pretendía evaluar los conocimientos de los estudiantes ni cualidades de la producción gráfica ni posibles proyecciones, sino capturar indicios de representaciones, abordar los aspectos imaginarios de las representaciones sociales y expresiones de un imaginario sobre el país. El esquematismo de los mapas mentales, producido en parte por su carácter, en parte por la dificultad de dibujar, puede contribuir para que la representación gráfica que es el mapa resulte en objetivaciones del objeto o indicio de la presencia de aspectos del imaginario.

La discusión sobre los mapas mentales como expresión o como representaciones sociales ya ha sido desarrollada por otros colegas de ese Grupo de Trabajo (De Alba, 2002; Guerrero, Banchs en este volumen) y anteriormente por el mismo Milgram (1984, pp. 289-309; y por Jodelet, 1982, pp. 145-177). Espacios tan amplios como las naciones o la tierra han sido investigados por medio de mapas cognitivos, sobre todo desde la perspectiva de la geografía humana (véase Saarinen, 1973, pp. 149-161; y Gould, 1973, pp. 182-220). En la psicología cognitiva, Pinheiro (Pinheiro, 1998, pp. 321-339) investigó dibujos del *mapa mundi*

por estudiantes, y señaló la diferencia entre el estudio de ambientes conocidos por experiencia directa y aquellos que se conocen de forma secundaria o indirecta, considerando que estos últimos tienen que ver con abstracciones del mundo real, representaciones del medio ambiente.

Tales estudios, apoyados en procedimientos cuantitativos, han aportado algunos principios de comprensión de los mapas cognitivos, como veremos más adelante, pero quedaron lejos de responder a todas las cuestiones planteadas por nuestra propuesta.

El tercer desafío implicaba el análisis sistemático de las imágenes creadas por los participantes con relación a las respuestas descriptivas/explicativas de las mismas. Los estudios anteriormente mencionados trabajaron sobre la medida de preferencia o deseabilidad (*desirability)* de regiones de algún país o del mundo (véase Saarinen, *op. cit.*, Pinheiro, *op. cit.*, Gould, *op. cit.*, M. Montero, 1993). El análisis de imágenes se hacía, sobre todo, basado en principios geográficos como la proximidad, la distancia, el área, aunque incluyera también factores culturales y eventos actuales. La figura de los países se reducía a la forma, al contorno: se trataba de mapas políticos, sin otro contenido dibujado. Esta es una diferencia importante con relación a la propuesta de los mapas tales como han sido estudiados en este proyecto.

Las investigaciones de Milgram y Jodelet (Milgram & Jodelet, *op. cit.*), en las cuales se ha basado esta metodología, a la manera de un *zoom,* ampliaban la mirada a la vez que tenían como foco a un espacio más reducido —la ciudad: los mapas dibujados comprendían múltiples dimensiones, al partir de la experiencia vivida. De Alba muestra en su trabajo que aparece en este mismo volumen, la importancia del cotidiano en los mapas mentales del centro histórico de la ciudad de México. Jodelet afirma la evidencia que las representaciones de la ciudad son representaciones sociales, colectivamente compartidas y que reflejan de modo consensual las propiedades de significación conferidas al escenario físico-geográfico por las características sociales y culturales ligadas a su historia. ¿Se pueden aplicar estas mismas pistas a la representación del país? Los resultados de la investigación nos van a dar la respuesta.

La propuesta

Tomar como eje de esa propuesta una expresión más espontánea que el habla —el dibujo— tiene como contrapunto el hecho que las personas no saben dibujar y encuentran dificultad para expresar lo que desean por ese medio. Para rodear esta dificultad, se pedía que explicaran lo que habían dibujado y por qué lo habían hecho. Previamente, se les solicitaba que numeraran las figuras en la medida que las fueran dibujando, de manera a obtener el orden de su distribución.

Se aplicaron 1.029 cuestionarios a jóvenes de primer ingreso a la universidad, originarios de siete estados brasileños ubicados en las cinco regiones del país. En el año 2002 ellos estudiaban medicina, ingeniería, enfermería, pedagogía y servicios sociales en instituciones públicas y privadas. Los cuestionarios, seguidos de un cuestionario socio-demográfico, se dividían en varias modalidades. En la primera, se solicitaba que dibujaran el mapa de Brasil, luego debían dibujar igualmente lo que imaginaban encontrarse allí. En seguida, explicaban lo que habían dibujado y respondían a dos preguntas: ¿Por qué crees que todo eso es Brasil? ¿Qué es lo que para ti hace diferente a Brasil de otros países?

Posteriormente se les pedía que dibujaran o indicaran, dentro del contorno del mapa de Brasil, los lugares de más importancia histórica, los lugares de los cuales se tenía más información, aquellos donde había más manifestaciones culturales, la distribución de la riqueza y de la pobreza, las actividades económicas, las preferencias. La división política interna aparecía en un mapa único, y se les solicitaba que nombraran a los estados y sus capitales. De la misma manera como se investigó en México, se presentaba el mapa del continente americano para que se destacara América Latina. Por último, se presentaba una lista de frases para que las completaran atribuyéndole características a cada naturalidad brasileña («El *paulista* es...», «el *baiano* es...», etc.).

Para el estudio de las imágenes ha sido necesario ir más allá de la psicología. La semiología ofreció algunos recursos para este tipo de análisis. Las descripciones escritas sobre los dibujos y su explicación parecieron corresponder a los términos de la cadena semiológica de Barthes (Barthes, 1957/1970; 1964): la figura y

su descripción forman un compuesto (primer sistema semiológico), significante sobre el cual se arma el segundo sistema semiológico, en el cual se encuentra la significación de lo que la imagen propone.[2]

Se adoptó la perspectiva operacional de Penn (Penn, 2000), inspirada en Barthes, de análisis de la imagen como disecación, seguida por la reconstrucción de la imagen semanticizada, lo que permitía tomar en cuenta todos los elementos del material —texto e imagen— cada uno en su singularidad, pero posibilitaba articularlos. Penn propone que se establezca un inventario denotativo de la imagen preparando un catálogo del sentido literal del material, sus componentes lingüísticos y visuales, según los niveles de significado de tales elementos. Con tal finalidad, además de las matrices de análisis verbales, con la categorización exhaustiva del contenido de las respuestas escritas por temas (Bardin, 1977; 2003) se preparó un protocolo de análisis de la imagen para abordar sus componentes: la forma, el color, el espacio, los elementos dibujados, su concentración, los espacios vacíos, los símbolos utilizados, y asimismo aspectos de síntesis o articulación entre esos elementos, como la tonalidad afectiva, la lógica de construcción del dibujo y tantos otros. El protocolo ha sido aplicado a dos muestras representativas del conjunto de los investigados: una de 168 estudiantes y otra de 199 estudiantes. Los resultados relativos a los dibujos y su explicación se refieren a esto último. Los que se refieren a las demás respuestas escritas provienen del conjunto de los 1.029 estudiantes. Enseguida se presenta un reporte sintético de los resultados, en base a dos ejes: 1) el mapa y la nación; y 2) los tres Brasiles: el Brasil exótico, la Europa brasileña y el Brasil cosmopolita.

El mapa de Brasil

Anderson (Anderson, *op. cit.*) insiste en que una nación, desde un punto de vista antropológico, se define como una comunidad política imaginada que tiene límites y es soberana. O sea, que está contenida entre fronteras, tiene un cuerpo físico en el cual vive una comunidad que se identifica como perteneciente a aquel lugar, aunque su contorno nunca haya sido visitado personalmente por todos sus miembros. Si bien esta visión parece

dejar a la nación pegada siempre al mismo lugar, no se puede negar que las fronteras se mueven a lo largo de la historia — Brasil debiera ser una simple faja litoral si se hubiera respetado el Tratado de Tordesillas con España, pero no fue así. En los mapas de los 199 estudiantes, Brasil aparece enmarcado por sus fronteras actuales, pero sin que ellas aparezcan de la misma manera para todos; nuestra frontera oriental, el mar océano, está presente en los dibujos de cerca de la mitad de ellos, indicando al mismo tiempo la importancia de ese marco imaginario y su ausencia en muchos dibujos. Por otra parte, para menos de la mitad de quienes respondieron el cuestionario, la floresta amazónica se dibujó como límite norte-noroeste. Ella aparece contenida o cortada por la frontera, y no como un ecosistema que se disemina por varios países. Giménez (Giménez, 2000, pp. 19-52) argumenta, a partir de Raffestin, el hecho de que el territorio sería el espacio apropiado y valorizado —simbólica e instrumentalmente— por los grupos humanos; los tres ingredientes primordiales de todo territorio, para el autor, serían la apropiación de un espacio, el poder y la frontera. El mapa parece circunscribir gráficamente algunos de esos elementos en el imaginario de los jóvenes.

La forma de los mapas, la lógica de los dibujos

Es curioso observar que los mapas de Brasil de manera general se presentan flotando en el aire, sin ningún vínculo al continente; su único lazo con el resto del mundo es el mar que conduce a otros continentes, pero lo pone de espaldas a los demás países latinoamericanos. No así son los mapas de México analizados por Guerrero (en este libro), en los cuales las fronteras son lugares de contacto —conflictivo o no— con los países vecinos.

En el dibujo de los estudiantes, Brasil puede presentar distintas formas, pero la forma cartográfica prototípica es la más frecuente. Los estudiantes investigados son de primer ingreso y se supone que la formación escolar, reforzada por la preparación a la selección para entrar a la universidad, habrán sido determinantes para esto. Sin embargo, no se puede olvidar la contribución de los medios de comunicación en la difusión del mapa oficial, sea en las propagandas de gobierno, sea en la publicidad

o en otro tipo de propuesta.

De modo general, si se consideran aproximaciones como el triángulo estilizado, utilizado en las clases de geografía para facilitar la tarea de dibujar el mapa; el cono invertido con una prolongación hacia abajo, como un *bouquet* de flores, ambos abriéndose hacia el norte, llegan a casi dos tercios los mapas que expresan el modelo prototípico (69,34 % de los 199 mapas). Otras formas, sin embargo, escapan al modelo oficial como posibilidades imaginativas: un punto de interrogación (10,05 %); un dibujo sin forma precisa al cual se denominó *ameba* (8,54 %), y que a veces se parecía más bien al estado de origen del estudiante (2,51 %); el mapa invertido, como por el efecto de espejo y un corazón (3,02 % cada uno). También hubo algunos mapas en los cuales se dibujó Brasil como un continente, cercado de agua por todos lados (1,01 %). Distorsiones en los mapas son reconocidas incluso por las perspectivas cognitivistas; éstos no significan errores, sino una reorganización de la información (Pinheiro, *op. cit.*) La diversidad de dibujos del contorno del país permite suponer que las estilizaciones que escapan al triángulo resultarían de la imaginación y de las disposiciones de los estudiantes, como simplificaciones, objetivaciones del mapa prototipo hechas a partir de referencias más o menos cercanas a los sujetos, maneras de anclar en formas conocidas y sugestivas, como el corazón o el punto de interrogación, llegando hasta la figura disforme, o al formato familiar del estado de quien la dibuja. En ese caso, es el contorno de un mismo estado el que más aparece (Río Grande do Sul). Parece haber entonces distintas propuestas de «puesta en imagen» de Brasil. En muy pocos casos, el mapa se ancla incluso en el de América del Sur, dándole a Brasil la forma privilegiada del país continental cercado por dos mares océanos. En estas formas, se supone una diversidad de perspectivas entrelazadas a diferentes tonalidades afectivas. Los mapas del país, *mutatis mutandis*, son representaciones que, como lo dijo Jodelet (Jodelet, 1984) sobre los mapas mentales de Paris «condensan en una imagen reificadora, historia, relaciones sociales y prejuicios.» A lo largo de su trabajo, Thiesse (Thiesse, *op. cit.*) demuestra como la nación se construye históricamente como idea y sentimiento por medio de dispositivos variados, apoyados o estimulados por el estado. La misma forma del territorio de la nación se objetiva y busca símbolos en los cuales anclarse, como

el hexágono francés. Una nación es un principio, mientras el estado es una realidad concreta (*ibid.*). Con esta definición, la autora refuerza el contenido polimorfo de lo que se denomina nación y la diferencia entre el espacio geográfico y lo que identifica a un pueblo. Señala, de esa manera, que la concepción de nación como alma de un pueblo no se deduce de un espacio entrañado por los ideales que proclama como suyos (libertad, igualdad, fraternidad, en el caso de Francia), explicitando la tensión entre estado y nación. En esta investigación, se podría hablar del espacio entre la versión oficial de la forma de la nación, difundida por el estado, y la representación gráfica de que son capaces los jóvenes como un espacio que es habitado por el imaginario para dibujar la nación.

La manera como el conjunto de figuras encontradas en cada mapa se articula ha sido considerada como la lógica de construcción de los dibujos, como por ejemplo:

— La lógica geográfica, a partir de la división por regiones definida por la geografía.

— La lógica de colección y/o repetición, cuando se hacen figuras diversas o repetidas sin relación con la ubicación geográfica.

— La lógica de la auto-referencia, cuando el sujeto construye su dibujo a partir de referencias o experiencias personales.

Estas lógicas pueden asociarse, estableciendo lógicas mixtas.

La división del país por regiones geográficas predomina (47,73 %), indicando una vez más el papel que asume la escuela y probablemente la contribución de los media para la construcción de la nación imaginada. Con razón, las regiones se presentan muchas veces según sus características climáticas y su vegetación, subrayando los elementos naturales. De esa manera, la floresta amazónica está presente en la gran mayoría de los mapas mientras la sequía y las playas señalan la región Noreste. Manifestaciones culturales también ilustran las regiones: en la región Sur se puede ver la figura de la vasija en la cual se toma el mate, en Bahía la de instrumentos musicales africanos. Las actividades económicas son otra forma de expresar esta división: el buey al sur y en el centro-oeste de Brasil, las fábricas en el sureste. Las respuestas escritas confirman tales atribuciones.

La lógica de repetición o colección, a su vez, es la que parece contraponerse a la visión prototípica escolar. Ella distribuye por todo el territorio una figura que significa una característica presente en el país, como el contraste entre pobreza y riqueza, o dibuja figuras diversas sin conexión con la ubicación —árboles en el semi-árido etc. En ambos casos, no es el espacio que cuenta, no importa la geografía con sus regiones, sino características generales o pregnantes, como la alegría del pueblo.

El inventario y la categorización de los elementos dibujados permitió observar la presencia equivalente de la naturaleza y de los elementos construidos, asociada a otro aspecto significativo: el color y su distribución, que se verá más adelante.

El inventario de las imágenes es al mismo tiempo más y menos de lo que nos rinde la descripción de los dibujos y el conjunto de respuestas escritas. A seguir se tratará de brindar una visión más completa y articulada de esos resultados.

Brasil, brasiles

El análisis del conjunto de los mapas y de las respuestas escritas, a pesar de la fuerza de la dimensión geográfica, reveló que lo que se identificaba en líneas generales —regiones según su geografía física o humana— se volvía mucho menos preciso cuando se le acercaba; equívocos de ubicación cuanto a los estados y ciudades, grandes espacios vacíos, como tierras sin dueño, eran muy frecuentes. Aún la mitad de los 27 estados de Brasil que es señalada correctamente en el mapa con la capital respectiva sólo lo es por menos de 50 % de los 1.029 estudiantes. Cuando se les preguntó cuanta información tenían de cada estado (mucha, alguna o poca), solamente 5 estados fueron indicados sobre los cuales tendrían bastante información. Éstos son prácticamente los mismos que concentran la mayor parte de los dibujos y respuestas de esos jóvenes: Bahía, São Paulo, Río Grande do Sul, Río de Janeiro y Minas Gerais. Coincidentemente, estos son algunos de los núcleos pioneros de la ocupación del territorio o de la delimitación de fronteras.

La ocupación del territorio brasileño ofrece elementos para pensar sobre nuestros resultados. Ocupar de una sola vez aquella vasta extensión de tierra era una tarea superior a la capaci-

dad del minúsculo Portugal, que sólo logró asegurarla en una larga y angosta faja litoral. La densidad de la floresta y la presencia de los indios contribuían para ello. La población se distribuyó en núcleos separados por grandes espacios vacíos, como un archipiélago disperso cuyas «islas», hasta principios del siglo XIX, frecuentemente ignoraban la existencia unas de las otras (Carvalho, 1995, pp. 7-36). Después de la Independencia de Portugal en 1822 la unidad nacional no se convirtió en un valor: se trataba de una cuestión política. La construcción política se volvió nación —«conciencia de pertenecer a una comunidad que se denomina como nacional» mucho después (Dubois, 1989, p. 29).

La propagación del sentimiento nacional sólo se vuelve una preocupación oficial en los años cuarenta del siglo XX, con el gobierno de Getulio Vargas, que define la necesidad de cultivarlo desde la escuela, y establece dispositivos para difundirlo. Se estimula el interés por los bailes y cantos regionales, el folklore y las artes: Villa Lobos compone sus Bachianas Brasileñas, funda y dirige corales en las escuelas; Humberto Mauro dirige cortas sobre el Brasil profundo y un largo metraje seminal: *Descubrimiento de Brasil*. La nación imaginada buscaba, como otras antes de ella, recuperar raíces que la legitimaran, formular una identidad nacional fundando las bases culturales de una estética local (Thiesse, *op. cit.*). Además de la propaganda nacionalista, se establece un fuerte departamento de censura. Como gesto simbólico para reafirmar la unidad nacional, Vargas hizo quemar en plaza pública las banderas de los estados.

A lo largo de la historia de ampliación y consolidación de los límites de la nación imaginada, tres categorías se han instituido en el pensamiento brasileño como formas de definir nuestro territorio: litoral, *sertão* y mata o floresta. El *sertão* comparece en la historiografía y en la literatura como lugar de sequía, miseria, violencia, de grandes latifundistas, mesianismo, costumbres arcaicas (Aleixo, 2004). Al contrario del litoral, cercano y familiar, dominado por los blancos, espacio de la cristiandad, de la cultura y de la civilización, el *sertão* se asociaba a un Brasil lejano, peligroso, inaccesible, a una naturaleza bruta y poblaciones sin religión (Amado, 1995, pp. 145-51). Un espacio que dificultaba la consolidación de la unidad del territorio nacional (Moraes, 2005). Es a partir del siglo XIX que los que allí viven empiezan a aparecer en algunas obras como la «verdadera» raza brasileña,

auténtica y fuerte, capaz de enfrentar las dificultades que le impone el medio ambiente, según el autor que inmortalizó la descripción de aquellas tierras y de la guerra de Canudos (Cunha, 1902; 1967), retomada por Vargas Llosa con gran sensibilidad en el libro *La guerra del fin del mundo*.

La representación de un espacio vacío en el interior de Brasil acompaña nuestra historia desde los tiempos de la colonización. En los mismos años cuarenta, se habla de la Marcha hacia el Oeste y se crean territorios federales en las fronteras norte y noroeste; en los años cincuenta se discute el esfuerzo de «interiorización» con el cambio de la capital, Brasilia, inaugurada en 1962; en los años setenta, bajo la dictadura militar, nuevas rutas atraviesan el país con proyectos de colonización y se expande la frontera agrícola como parte de un Plan de Integración Nacional.

El fantasma de los territorios vacíos parece proyectarse sobre la mata, que al lado de la imagen mítica de paraíso terrenal, despierta temores, evoca misterio y peligros. La naturaleza fuera del control humano provoca el miedo a lo desconocido —el infierno verde (Tuan, 1980). Al mismo tiempo, en Brasil nunca se respetó la mata que actualmente se vuelve un patrimonio cuya preservación es preocupante. Su imagen es noticia corriente en los medios de todo tipo. En efecto, casi la mitad de los 1.029 estudiantes dibujan la floresta amazónica en primer o segundo lugar en sus mapas. De esa manera, ella constituye, así como el litoral al oriente con su mar azul y sus playas, la última frontera de la naturaleza para nuestro territorio, muchas veces dibujada como si allí estuviera arrinconada, acosada por el peligro de la destrucción.

En cuanto a las características específicas de los estados de la región amazónica y de sus naturales, así como del noreste, son poco precisas en las respuestas escritas; la ubicación de los estados es poco clara, las atribuciones son hechas al conjunto, sin establecer diferencias internas. La distribución de los dibujos, en las respuestas escritas, revelan la existencia de puntos fuertes en el mapa en medio a los espacios de silencio, lo cual parece comulgar con la forma cómo se ha ido configurando la nación imaginada, sus límites, su distribución poblacional a lo largo de la historia. Los lugares en relieve han sido reforzados por lo que transmiten hoy en día los medios de información.

De esa forma, conviven lado a lado el Brasil desconocido,

ubicado en la mata y en el *sertão* —el Brasil del interior—, y el Brasil conocido, que se sitúa en puntos de diferentes regiones, que se verá en seguida: Bahía, Río de Janeiro-São Paulo, estos dos considerados como el eje del desarrollo económico del país, y Río Grande do Sul.

Bahía: el Brasil exótico

Como vimos anteriormente, una región, un estado puede destacarse en los mapas y las respuestas, mientras los demás parecen no tener tanta especificidad. La hipótesis de que el Estado sería la síntesis de las características regionales, la objetivación de la región, se ha verificado al estudiar los estados más conocidos por medio de un conjunto de datos sobre ellos —dibujos y respuestas escritas. Este análisis reveló, además, que tales estados en su singularidad configuran facetas importantes de Brasil.

Bahía es uno de ellos. Es el estado sobre el cual los estudiantes consideran tener más información (45,38 % de los 1.029 jóvenes). El turismo, importante actividad económica del Estado según las autoridades, contribuye para la difusión de sus características.[3]

¿Cuál es la peculiaridad de Bahía? Se trata de una combinación entre lo histórico, lo cultural y lo socio-afectivo, que resulta en su caracterización singular. Su importancia histórica radica en ser considerada como «el comienzo de todo»: allí los portugueses en el siglo XVI emprendieron la posesión de las nuevas tierras. En cuanto a los lugares donde los jóvenes señalaron encontrar más manifestaciones culturales, Bahía es el segundo (16,72 %) —el primero es la misma región Noreste, (32,75 %). La cultura de que se habla aquí se vincula más bien a raíces étnicas: la comida, influenciada por la culinaria africana (52,12 % del total de mapas que mencionan a Bahía, que son 165 de los 199), los bailes y fiestas (44,24 % de los 165), el carnaval y varias manifestaciones de la cultura afro: danzas, cantos y religiones.

Una cultura con profunda vinculación a los sentidos, al placer y la influencia africana le otorga la marca de exotismo que la diferencia de las manifestaciones señaladas para el resto del país. En el mapa de los lugares de mayor importancia para la historia

de Brasil, además de la llegada de los portugueses, se menciona la presencia de negros y la esclavitud. De esa manera, en este espacio se registra la existencia de la «tercera raza», constituyente olvidada de los mitos legitimadores de la nación imaginada, aunque no aparezca una identificación clara con ella. La contribución de las culturas negras será valorizada por las ciencias sociales a partir de la obra de Gilberto Freyre en 1933, pero tardaría a ser incorporada al sentido común desde entonces. Bahía afirma la novedad de la presencia negra en la nacionalidad de forma sutil. Hoy por hoy, aunque reivindicada de manera retórica en los discursos, la actitud positiva frente al mestizaje (Ribeiro, 2000) se ve cuestionada cuando se vuelve la mirada hacia las prácticas en lo cotidiano: se trata del mito de la democracia racial brasileña.

El tercer elemento que singulariza a Bahía es su gente. Los *baianos* son los más caracterizados por los aspectos socio-afectivos. El *baiano* es el más alegre (19,7 %), y el más acogedor de los brasileños (9,9 %). Esa imagen positiva es todavía más fuerte entre los mismos *baianos*. Su única cualidad mala es ser demasiado lentos, estereotipo que los acompaña en todo Brasil. Para ellos, sin embargo, esa categoría tiene otro significado: tranquilos, sin stress, distintos a los naturales de São Paulo y Río de Janeiro. El sentido del tiempo, de esa manera, se aleja del estilo occidental impuesto por los «tiempos modernos» de la era industrial, marcando una latitud que vive en ritmo propio. Con razón la presencia en Bahía de un polo de la industria petroquímica, emblema de la modernidad tecnológica capitalista, es prácticamente excluida de los dibujos y respuestas.

Los dibujos de Bahía en los mapas de los *baianos* (34 de la muestra de 199) y su explicación confirman la misma tonalidad auto-satisfecha. Las dimensiones más fuertemente indicadas son: la belleza (67,65 %), la diversidad (29,41 %), la riqueza o abundancia (29,41 %) y las potencialidades u oportunidades (26,47 %) del estado, mientras los problemas económicos y sociales casi no son mencionados. Los naturales de Bahía también dibujan y escriben sobre la grandiosidad de su lugar de origen, reunida en la categoría «dimensión superlativa de la región respecto al mundo» (26,47 % de las menciones de los estudiantes), que se expresa como: «gran potencial turístico. Belleza singular en el mundo».

Por otra parte, el *sertão* del interior de Bahía en esos dibujos se desplaza hacia afuera del perímetro del estado para ubicarse en el corazón del Noreste. El proceso de selección y descontextualización contribuye a la elaboración de una representación social muy positiva de Bahía y de sus naturales —sobre todo por ellos mismos. Esta elaboración se orienta por una postura afectiva que asocia como si fueran los dos lados de la misma moneda la visión auto-valorativa y la transferencia al Otro de lo que se prefiere negar en si mismo. La dimensión afectiva en la representación identitaria va más allá de la actitud favorable. Expresa una motivación más fuerte que la simple evaluación: el sentimiento de pertenencia. Al mismo tiempo, se dibuja algo muy de acuerdo con la imagen que se quiere transmitir de paraíso turístico, el deseo de lucir y de agradar.

La inclusión de la parte olvidada del mito de origen con el rescate de las culturas negras y su aporte de ritmos, comidas y creencias haría de Bahía la síntesis de un Brasil exótico, sensual y mestizo. En efecto, Bahía ha exportado sus personajes típicos, el *capoeirista*[4] y la *baiana*[5] para el resto del país, y en mapas de naturales de otras regiones se pueden ver dibujos de una *baiana* explicados como siendo un símbolo de Brasil.

En síntesis, el campo de la representación de Bahía configura su exotismo: los elementos de la cultura afro que convocan los placeres del cuerpo —las comidas, las danzas, los cantos; el pueblo alegre y acogedor, modelo que se disocia de los centros industriales también por ser tranquilo (o lento). La difusión que hacen los medios en el intento de atraer más turistas entraría en un juego de espejos con esta representación, que ellos reflejan y propagan. La cualificación de tranquilo o lento parece ser el punto de discordia entre los mismos *baianos* y los demás. La imagen hedónica y exótica, en oposición a la del habitante de los grandes centros industriales, revela la ambigüedad que se manifiesta por la simpatía y la reserva de los demás cuanto a Bahía, objeto de deseo y de crítica. Esa es, a lo mejor, la expresión del dilema brasileño entre el ritmo del placer, de los sentidos, y el de la racionalidad moderna e industrial.

La dimensión identitaria de las representaciones sociales (Jodelet, 1984) viene agregar al carácter social de la pertenencia a un grupo el componente fundamental de la emoción, del afecto (Baugnet, 1998). Para Baugnet, las representaciones sociales ex-

presan, reproducen y generan posturas específicas con relación al otro, forman grupos de individuos que comparten imágenes acerca de un objeto social; constituyen, en fin, modos diferenciados de relación entre individuo y objeto —y por ende entre grupos, podríamos decir. Ellas se encuentran en el corazón de los procesos identitarios.

Cuando el sentimiento de pertenencia está involucrado, la dimensión afectiva toma un volumen importante en la composición de las representaciones sociales del lugar y de sus naturales. La participación del afecto en esa representación social no se restringe al arranque, la ansiedad que provoca lo nuevo y moviliza para la creación de su representación, sino que mueve el sujeto de manera más intensa y atraviesa todo el proceso de elaboración, sobreponiéndose, por veces, a otras influencias, confirmando su lugar de dimensión incontornable de la representación. El mismo carácter identitario establece, de inicio, una imagen de si, un modelo y una jerarquía, puesto que se considera más positivamente que los demás.

Río Grande do Sul: el Brasil europeo

Rio Grande do Sul expresa otro Brasil. En ninguna otra parte la relación entre Historia y Cultura aparece de manera tan evidente, ni tan entrelazada a las condiciones geográficas. La región posee clima temperado, con un invierno frío, extraño al resto del país. Al extremo sur, su territorio posee una vasta campiña —la pampa— que colinda con Argentina y Uruguay, frontera que los ganaderos han ido moviendo, extendiendo los límites de Brasil por medio de la ocupación y de las luchas con los vecinos. Esa asociación de Historia y Cultura, sobre el trasfondo de la Geografía, es el diferencial de este estado, que va a influir sobre el pueblo y su vida hasta hoy. Constituye una parte importante de las condiciones de producción de las representaciones sociales. El imaginario y la memoria social van a jugar un papel en ese proceso.

Desde el punto de vista de la cultura, han sido señaladas como manifestaciones características: su preservación (21,1 %), referida como «orgullo de ser *gaucho* y de mantener la tradición de la cultura»; la cultura como estilo de vida, costumbres, (13 %); y

las culturas de origen europeas que han llegado con la inmigración (8 %). Dos iconos aparecen en los mapas y en las respuestas escritas como verdaderos símbolos del estado y asimismo de la Región Sur: el *churrasco* (barbecue) y el *chimarrão*[6] (cimarrón) (figura adelante).

AQUÍ FIGURA

En realidad, la asociación Historia-Cultura también está presente en Bahía, según los jóvenes, igualmente como resultado de su ubicación —la casualidad de ser el primer lugar donde llegaron los portugueses. Sin embargo, la historia que se escribe a partir de tales ubicaciones es totalmente distinta. Bahía se vuelve la cuna de la presencia africana, instalada allí independiente de su voluntad; la preservación de esa cultura es poco mencionada; fue una lucha silenciosa durante mucho tiempo, y asimismo la negritud no era considerada parte de la nacionalidad hasta tiempos recientes. Río Grande, a su vez, vive una historia de confrontación construida por sus habitantes a lo largo de la colonización, en la cual se afirma como vencedor de la ocupación del territorio al desbordar hacia las tierras de los vecinos, ignorando los tratados de división del continente firmados con España. De esa manera, no es sorpresa que *guerras, rebeliones y batallas* sean los hechos históricos más importantes señalados allí (43,6 %). Grandes hombres son mencionados como actores de su historia, y las características socio afectivas del pueblo también tienen relación con ella: «pueblo guerrero, contribuyó mucho para la historia brasileña», «su pueblo fue revolucionario».

Las migraciones son la segunda característica histórica de Río Grande do Sul (aún más fuerte en la región, 15,96 % y 32,37 %, respectivamente): se habla de un «lugar donde hubo la más grande concentración de inmigrantes» y de un «pueblo inmigrante trabajador, que ayudó a construir Brasil». La ubicación en el mapa de poblaciones inmigrantes confirma esa particularidad: la mayor cantidad de extranjeros que migraron a Brasil se encuentra en la región Sur, con un total de 41 nacionalidades mencionadas en el conjunto de respuestas. Entre ellas, los grupos más citados fueron los alemanes e italianos.

Tantas marcas fundadoras contribuyen para el desarrollo de la vida de aquella comunidad imaginada. El Sur de Brasil presenta, a los ojos de los jóvenes, un desarrollo económico equilibrado, sin desvincularse de sus características productivas ini-

ciales basadas en la pampa y el ganado. El buey es una figura frecuente en los dibujos. Según los especialistas de la cultura gaucha, el buey, el caballo y la presencia inmigrante son la base económica y simbólica de la identidad del *gaucho* (véase Bastide, 1973; Reverbel, 1986; Ribeiro, *op. cit.*). La presencia de los inmigrantes europeos y su rol en el crecimiento de la región, la menor desigualdad y la cualidad de vida, asociadas a las imágenes y alusiones al clima frío son un indicio de que la región se representaría como la «Europa Brasileña».

La caracterización de las 27 naturalidades brasileñas viene completar este cuadro y precisar la representación social. Las cualidades auto-atribuidas a los *gauchos*, a la excepción de acogedor, son peculiares: valiente y virtuoso, o esforzado. Esas dos características distintivas son indicadas por los demás igualmente (valiente 9,04 % y esforzado, virtuoso 6,61 %).

En contrapartida al coraje y a la virtud, otra categoría muy singular es atribuida con exclusividad a los *gauchos*: *gay* (6,32 %). La polaridad valiente-*gay* contrapone públicos diferentes (sólo los estudiantes de otros estados mencionan *gay*). Plantea una posible neutralización por medio de la producción de alteridad (Jodelet, 1998, pp. 47-68), resaltando el carácter paradójico del personaje en el imaginario brasileño. Ser valiente es probablemente producto del trabajo de la memoria social remanente de la historia de guerras y disputas, traducida en el presente por la fama de «macho» que es descalificada y confirmada por el mote de *gay*.

Ser desagradable también les es atribuido por los estudiantes de los otros estados (10,75 %), incluso algunos *gauchos* (2,22 %): ellos serían «quietos, cerrados», «... no muy comunicativo cuando no conoce a la gente», «frío». Esto parecería estar en desacuerdo con la evaluación positiva del endogrupo (Tajfel, 1972, pp. 272-302). Pero denominarse frío y cerrado muestra una relación con el clima de la región, a lo mejor un apego a la tradición y a las raíces de forma distinta a la alegría festiva que impera en la visión de otras naturalidades.

Tanto en las manifestaciones culturales como en los aspectos históricos surgieron respuestas que valorizaban Río Grande y la Región Sur, estableciendo nexos entre la vida presente y el pasado, la tradición cultural y la política: «por sus costumbres, ejemplo para Brasil», «bello y agradable», «cultura democratizada»,

«alto grado de escolaridad», «es un estado con grande cualidad de vida». El mito de un lugar idílico sigue existiendo entre los brasileños, trasladado hacia la contemporaneidad y el contexto del país, en el cual la educación, la democracia, la calidad de vida todavía son vistos como privilegios.

La distribución de la riqueza y las actividades económicas confirman tal perspectiva. El mapa imaginario de la distribución de los más ricos y de los más pobres indica que la región Sur es rica (54 % del total de respuestas), pero al mismo tiempo tiene menos pobreza que las demás (21 %), o sea, que es menos desigual. Este es, sin duda, otra diferencia de la región y del estado. El perfil bosquejado por las actividades económicas señaladas en el mapa a partir de una lista ofrecida por el cuestionario asocia industrias tradicionales —calzado, ropa (44,9 %), alimentos (30,7 %), textiles (31,8 %)— con lo pastoril (37 %), y la industria cultural —filmes, libros, *shows* (20,20 %). O sea, un desarrollo basado en las raíces agro-pastoriles de la región, y asimismo sintonizada con tendencias contemporáneas: el Sur también constituye un polo de producción cultural. Sin embargo, como en Bahía, la marca más agresiva de la modernidad productiva es olvidada: las plantaciones de soja.

El tipo de singularidad del estado y de sus habitantes aquí constatado atestigua una vez más el carácter selectivo de la representación social, que tiende a recortar aquello que interesa y dejar al margen ciertos aspectos, de forma a objetivar el *gaucho* como altivo y sin temor. Se refuerza una visión de que en el Sur se encuentran personas blancas, ricas, bonitas e íntegras.[7] Es el «Sur-maravilla» que emerge del imaginario de los estudiantes. En efecto, de inmediato llamó la atención la tonalidad afectiva expresada por el orgullo de los *gauchos* (naturales del estado) y las manifestaciones de admiración o idealización de la parte de los demás. La representación del *gaucho* se objetiva en una figura mítica que parece brotar de la memoria de un pasado no tan distante. El *gaucho* de botas y bombachas montado en su caballo, valeroso, luchando en batallas incontables, sigue presente en el imaginario brasileño. Él compone el mito del héroe, confirma la bravura de su pueblo y cristaliza los afectos que son la base de la valorización del estado y de su gente.

La forma de auto valorización del grupo (Tajfel, *op. cit.*) le da una especificidad muy distinta de aquella de la región Noreste y

de Bahía. Ya no se trata de exaltar al exotismo sino de valorizar un pasado mítico, una memoria, y con ello la cultura local.

Desde el punto de vista de la cultura se puede decir que Río Grande do Sul está cerca y lejos de Bahía. Si ambos procuran una valorización del pasado histórico, en el caso del primero la representación (o la memoria) expone una historia hecha por el propio pueblo del estado – responsable por la delimitación y la manutención de la frontera que le dan a Brasil la forma que tiene hoy. Bahía, a su vez, se caracteriza culturalmente por los aspectos socio-afectivos de su pueblo y su exotismo, producto ideal para la industria del turismo.

La representación social de Río Grande do Sul se apoya en elementos estructurantes profundamente enraizados en su contexto de origen y que están bien entrelazados: la cultura, la geografía y la historia. El *chimarrão* y el churrasco son una objetivación ejemplar de la singularidad cultural del estado y de la región, evocando el frío, el ganado en la pampa —y el encuentro de hombres solitarios para compartir un momento alrededor de la vasija de mate, atravesados por la historia y por la realidad económica del estado. El término *gaucho*, inicialmente, designaba vaqueros que recorrían la pampa y mataban reses que no les pertenecían para alimentarse (Viana, 1987), una especie de malandrín del campo, denominación que después se rehabilitó para simbolizar la identidad del habitante del lugar. Este mismo que se representa como el que ha tenido que defender su tierra, a veces invadiendo las del vecino hispánico, y que, al hacerlo, aseguró la frontera sur de lo que vino a ser Brasil. La historia, retrabajada por la memoria, es un gran vector de esta composición. De Rosa (De Rosa & Mormino, 2002, pp. 119-150) afirma que pertenecer a un grupo determina cuales elementos del pasado tendrán lugar en la memoria, en las representaciones sociales y en la identidad. Identidad que, a su vez, para ser constituida remonta a la necesidad de trazar su origen.

Río Grande y los *gauchos*, por último, pueden ser vistos como los antípodas de los *baianos*: aunque también volcado a la exaltación del estado y a la fuerte auto-estima de los suyos, Río Grande escapa a la imagen del exotismo tropical debido al frío y sus costumbres como el uso del *chimarrão*, la promoción y la preservación de la cultura,[8] la memoria social. Los dos se hacen representar por personajes de géneros distintos: Bahía, por una mu-

jer, cuya sensualidad se conecta al paladar, a la tradición ancestral africana y la condición de la esclavitud; Río Grande por la presencia masculina del hombre del campo, de costumbres rudas y disposición guerrera, que se contrapondría al estereotipo del brasileño pacífico y del país sin guerras. La representación social de Río Grande y de los *gauchos*, en sus múltiples selecciones y esquematizaciones, afirma su importancia para el país a partir de la ubicación del estado y la acción de sus habitantes en cuanto constituyente de la delimitación del espacio del Sur do Brasil. Este espacio parece evolucionar hacia una visión contemporánea del lugar idílico, ya no un paraíso natural, sino un lugar de bien vivir, debido a sus características socio-económico-culturales diferentes, pobladores diferentes, clima diferente. El protagonismo del pueblo forma parte de ese campo de representación, que abriga el mito del héroe, la gloria de su saga y la singularidad de su prosperidad y de ser menos desigual; rico y blanco pero virtuoso; valiente pero acogedor; alegre pero cerrado y hasta frío. ¿Es Rio Grande do Sul el Brasil que no es Brasil?

Brasil de los contrastes: Río de Janeiro y São Paulo

La región Sureste también se destaca en la representación social de los jóvenes sobre Brasil. Una buena proporción la expresa en los mapas imaginados (67,8 % del conjunto de la muestra).

La región alberga a las dos metrópolis más importantes del país, São Paulo y Río de Janeiro, que desde luego se destacan en los mapas analizados. La Región Sureste se confunde muchas veces con esas capitales, ignorando el interior de los estados. De los 135 jóvenes que dibujan la región en la muestra de 199 mapas, independiente de su estado de origen, más de un tercio (36 %) ilustra São Paulo y un cuarto (25 %) Río de Janeiro, indicando que el eje Río-São Paulo está marcado en el imaginario.

Las dos caras del progreso: el contraste socioeconómico

La dimensión que más caracteriza la región entre los 135 mapas que la señalan es la belleza (17,8 %), y a pesar de que el

Sureste es supervalorizado con relación al resto de Brasil por sus habitantes y por los demás (expresión superlativa con relación a Brasil 14,1 %), casi en la misma medida se registra en los dibujos y las respuestas escritas una polarización entre lo positivo y lo negativo (16,3 %).

La existencia de contrastes es una característica de las grandes ciudades en cuanto objeto social (Bonfim & Pol, 2005, pp. 37-50). Algunos contrastes son muy frecuentes, como aquél entre urbanización y naturaleza. La representación de la región para sus habitantes aparece marcada por una bipolaridad primordial, en la cual imágenes de elementos naturales expresadas en la figura de las playas (60 %) acompañan aquéllas de elementos construidos por la mano humana (70 %).

Otro contraste importante aparece entre los beneficios del "progreso" y los daños que provoca: industrialización/contaminación, urbanización/desigualdad social, riqueza/pobreza. La imagen más impresionante de la región es la de las fábricas, edificios, carros y armas de fuego —elementos construidos— presentes en la mayoría de los 135 mapas que destacaron el Sureste (80,7 %). La violencia en la Región Sureste es preponderante en la visión de los entrevistados de otros estados sobre ella (40 %). El contraste aquí puede surgir bajo la forma de una *favela* o de un arma de fuego al lado de la playa. En las palabras de un joven, la explicación de su dibujo es: «Una persona viviendo bajo un puente —para mostrar la miseria—; una persona en un auto —para mostrar el contraste. Mientras uno no tiene donde dormir, el otro tiene mucho».

El contraste o contradicción aparece como estructurante de la representación del Sureste cuando se toma en cuenta el análisis de las respuestas imagéticas y verbales. Indica un reflejo de la visión del país en la región, permitiendo plantear la hipótesis de que tal dimensión caracteriza el Sureste, representado como una síntesis de las contradicciones brasileñas, lugar donde ellas se manifiestan de manera más aguda. En efecto, en respuesta a la pregunta sobre la distribución de la riqueza entre las regiones de Brasil, esta es la que presenta la más grande desigualdad: allí se concentran en mayor proporción los más ricos y los más pobres.

Al mismo tiempo, parecería haber un contraste entre los estados más importantes de la región. Los colores de los dibujos contribuyen a la objetivación de dicho contraste: industrias, ca-

rros y humo —los aspectos urbano-industriales— en negro, mientras el azul, el segundo color del Sureste, destaca la presencia del litoral, los elementos naturales dibujados en las playas de la región, como se puede ver en el mapa más abajo.

El contraste de los colores es indicio de la objetivación del contraste reincidente en la representación del Sureste, entre la naturaleza y la sociedad urbana e industrial. Al mismo tiempo, objetiva aspectos de la identidad de aquellos grupos: la naturaleza más fuerte entre los *cariocas* que entre los *paulistas*, más fuerte entre los habitantes del Sureste que los de otras regiones. La dimensión identitaria de la representación (Jodelet, 1984) se hace presente.

AQUÍ TABLA

Mirando más de cerca, por lo tanto, se observa la existencia de variaciones que sugieren representaciones sociales específicas de *cariocas* (originarios de Río) y de *paulistas* (originarios de São Paulo). Los primeros tienden a subrayar las playas, la belleza, el turismo, mientras los últimos se refieren más a la urbanización y sus problemas, la industrialización, la economía, la tecnología. El factor de proximidad de Saarinen (Saarinen, *op. cit.*), aparece aquí, dejándole a cada uno la expresión de lo que le es más familiar en su lugar de origen.

Al mismo tiempo, los de Río hablan y dibujan menos la violencia y el narcotráfico y más la desigualdad social y las *favelas*. A lo mejor tenemos aquí todavía resquicios de las antiguas visiones paradisíacas (Holanda, 1994) entre los *cariocas* y una fuerte creencia en los ideales del progreso y del desarrollo (Toledo, 2003) en las representaciones de los *paulistas*. También se puede pensar que, mientras los *cariocas* parecen más sensibles a los problemas socioeconómicos debido a la experiencia facilitada por la geografía de la ciudad, que incorpora la desigualdad al paisaje urbano, al mezclar en el mismo espacio *favelas* y barrios elegantes, son ellos quienes menos hablan de la violencia y del narcotráfico, cuya presencia en la vida de la ciudad es conocida (15 % de los *cariocas* y 25 % de los *paulistas*). Son ellos quienes refieren formas diversas de positividad para caracterizarse y mantener una representación favorable de sí (véase Baugnet (Baugnet, *op. cit.*; Amancio, 2002). ¿Sería un estratagema de auto-preservación de su identidad, tan atacada por los medios cuando se trata de esos temas, o simplemente un mecanismo de defensa

para soportar tal convivencia?

De todas maneras, se refuerza la hipótesis de dos representaciones de la región, una de los *cariocas*, otra de los *paulistas*. La primera expresa un tono afectivo nostálgico de sus tiempos de gloria como antigua capital sucesivamente de la Corte Portuguesa, del Imperio y de la República, la «ciudad maravillosa», vitrina del país; la segunda expresa la mirada hacia el futuro, la confianza en el desarrollo económico, inspirada en el mito de los desbravadores *paulistas* y de la locomotiva del progreso. El núcleo de la representación en ambos casos se da como un sistema que articula el contraste, siempre asociando lo positivo a lo negativo. La expresión más interesante de esa asociación son las frases que indican que el país, los brasileños, la región, el estado o sus naturales tienen cualidades a pesar de los defectos, o que hay problemas a pesar de las virtudes: «... Brasil es un país de muchos contrastes, pero con mucha gente buena y feliz. Al mismo tiempo en que es miserable, las personas son felices». «... Brasil es un país con muchos recursos naturales, pero no sabe valorarlos» (estudiantes de Río de Janeiro).

Últimas consideraciones

La nación, «esta noción imaginaria asociada a una comunidad de nacimiento», como dijo Dubois (Dubois, *op. cit.*, p. 24) no es solamente una entidad política, sino también algo que produce sentidos —un sistema de representación cultural, según Hall (Hall, 1997)—; las personas no son apenas ciudadanos de ella, sino que participan de la idea de nación, de una comunidad simbólica, una abstracción simbólica socio-cultural y políticamente construida, que permite que un *gaucho* se sienta brasileño así como un *baiano*. Aquí se puede vislumbrar una aproximación a la perspectiva de la institución imaginaria de la sociedad, de Castoriadis (Castoriadis, *op. cit.*), imposible de profundizar ahora. Al mismo tiempo, a partir de la noción de naturalidad también como parte de una comunidad imaginada, y en antecedentes de trabajos de psicología ambiental sobre los vínculos afectivos que los humanos establecen con el lugar (véase Valera, 2002, pp. 133-147; Brown, 1987, pp. 505-532) podemos entender el vínculo con el territorio como pieza importante, aunque

no sea la única, para la construcción de la idea de que los lazos y la identidad compartidos por individuos de un mismo origen geográfico los vuelvan distintos dentro del mismo territorio brasileño. Como afirma Bhabha (Bhabha, 1998, p. 212), «La nación no es más el signo de modernidad bajo el cual diferencias culturales son homogeneizadas en la visión "horizontal" de la sociedad. La nación revela, en su representación ambivalente y vacilante, una etnografía de su propia afirmación de ser la norma de la contemporaneidad social.»

La importancia de la región —con toda la imprecisión que este término pueda tener, pero siempre tomándolo como una construcción histórica— tiene altos y bajos en las representaciones de un país. Los resultados expuestos lo indican, y llaman la atención para los cambios habidos en el último siglo:

> Por parte de los brasileños (en la acepción étnica) hay una reconversión del estigma de la identidad mestiza en emblema, reinventando historia y ocupando espacio social de mayor visibilidad en relación a décadas anteriores. Si en un momento [...] son todos brasileños, en otro instante, recorren a las identidades regionales, señalando el hibridismo regional (Renk, 2000, p. 38).

El elogio de la diversidad vive hoy un momento de auge. La idea de que la globalización viene a estimular apenas la homogeneización ya está superada. Para Hall (Hall, *op. cit.*), en la modernidad tardía las sociedades se caracterizan por la diferencia, son atravesadas por múltiples divisiones —sociales, culturales, políticas— que producen una variedad de «posiciones de sujeto» o identidades (Hall, *op. cit.*, p. 17). Estas diversas posiciones se articulan y así se mantiene la sociedad unida, pero la articulación es siempre parcial, dejando en abierto la estructura de la identidad.

Las representaciones de las regiones y estados recién discutidas, con sus peculiaridades, despliegan facetas de la diversidad contenida en Brasil que contribuyen a la comprensión del campo de la representación del país. La diversidad se muestra articulada. La naturaleza parecería ser un elemento de tal articulación. De una parte, ella es la frontera móvil de esa nación —el mar a un lado, la floresta que va retrocediendo cada vez más al extremo noroeste, al extremo sur una frontera que, aunque se

haya extendido, mantiene gran porosidad con sus vecinos: la pampa, como la floresta amazónica, no se detiene en la frontera de Brasil, y con ella su cultura, de la cual el *chimarrão* (cimarrón) es un indicio del compartimiento de costumbres más allá de la lengua y de la nacionalidad. Al medio, los espacios vacíos todavía aparecen, ya cada vez más restringidos. La misma forma geográfica prototípica que predomina en el imaginario de los estudiantes, a veces más estilizada, coexiste con otras formas.

En cuanto a la representación social del brasileño, aún la alegría y hospitalidad, aparente núcleo de tal representación (son características existentes en todas las 27 naturalidades) se presentan en grados y asociaciones específicas con otras. Ello indica que pueden ser otro elemento articulador de la diversidad. ¿Existiría una representación social del brasileño? Probablemente tanto cuanto exista UN brasileño. Los datos analizados muestran que cada región personaliza sus habitantes, dándoles la cara del lugar.

Las respuestas a las preguntas posteriores al dibujo del mapa, sobre por qué todo aquello era Brasil y lo que hace diferente a Brasil de otros países, han sido procesadas por el programa ALCESTE, que identificó tres clases. Las dos más numerosas se encuentran directamente conectadas. Una establece la singularidad de Brasil a partir de la situación de la sociedad, sus problemas sociales, los políticos omisos/corruptos, los contrastes y paradojas: siempre hay un lado bueno y otro malo. Tal discurso estuvo más presente entre los estudiantes de Pedagogía y Servicio Social del Centro-Oeste —que viven más cerca al centro político de la nación, la capital federal. La otra clase habla de la diversidad— cultural, racial y natural —y de la extensión de Brasil, discurso más típico entre estudiantes de Medicina del Sureste— región en la cual la presencia de la naturaleza y de inmigrantes de orígenes varios ya se había detectado en los dibujos y otras respuestas. Son dos visiones de lo que singulariza a Brasil, como las dos caras de una misma moneda. La primera parece objetivar el binomio cultura-sociedad y la segunda, naturaleza-cultura. En la primera hay una enumeración de problemas, la crítica a los gobernantes, y asimismo una afirmación de la esperanza y de la necesidad de cambio, con menciones al país solidario que se moviliza. El mismo hecho de que los brasileños logran

mantener la alegría aún cuando tienen problemas aparece acá. En la segunda, lo unificador sería la extensión territorial que permite la existencia de la(s) diversidad(es). En ambas se nota la existencia de una positividad intrínseca, que tanto se puede encontrar entre la gente y su capacidad de superación, como en la tierra y su generosidad.

Por último, la clase que luego se separó de las dos otras y es menos numerosa explica de donde proviene la base para la visión de Brasil, ofreciendo otra respuesta sobre lo que unifica este país: lo que se ve en lo cotidiano, fruto de la experiencia personal, y que también se aprende en la escuela y es transmitido por los medios. Aquí se encuentran estudiantes de Ingeniería de la región Sur.

Estos resultados parecen en sintonía con lo que se había encontrado en los otros análisis. La fuerte presencia de la diversidad y de los contrastes reafirma tales elementos como componentes de base de una representación social dinámica de Brasil para esos grupos. De la misma manera, pertenencias geográfico-culturales distintas proporcionan variaciones en la mirada hacia el país, confirmando el factor de proximidad propuesto por Saarinen (Saarinen, *op. cit.*) como indicativo del proceso de anclaje.

Si volvemos a los resultados anteriores, relativos a tres regiones de Brasil, vamos a encontrar tanto su diversidad cuanto sus puntos de contacto. Los contrastes, como se ha planteado, serían uno de esos puntos de contacto, puesto que se dan aún entre las regiones. Tenemos a un país de desarrollo desigual, en estadios precapitalistas y capitalistas, con ritmos y tradiciones variadas, mitos y culturas locales bastante diversos. Acordémonos de Bahía y Río Grande, con sus latitudes culturales tan distintas —una, típica del imaginario de los trópicos, otra, de las regiones frías y duras. De la misma manera la naturaleza, otro punto clave en la institución imaginaria de nuestra sociedad (Arruda, 1998, pp. 17-46) presenta sus contrastes. Si en el litoral ella es acogedora, objetivada en las playas y en el placer del paisaje y del turismo, en el interior ella puede ser desalentadora como en el *sertão* del Noreste, donde la tierra estéril no da oportunidad de sobrevivir al hombre. O aún, en la floresta amazónica misteriosa y exuberante con toda su biodiversidad, amenazada por la codicia extranjera. Ella sería el último rincón de aquella naturaleza salvaje que inauguró las visiones de este país para

los extranjeros, aunque ya no se pueda identificar a una visión del Paraíso (Holanda, *op. cit.*). En el extremo sur, a su vez, el campo, naturaleza domesticada, se conjuga con el clima frío que contrasta con las temperaturas amenas de la mayor parte del país.

Esos contrastes han sido señalados sea por la vía de las imágenes sea por las respuestas escritas de los jóvenes, indicando que la profunda diversidad que los estados más conocidos también forman parte de la misma composición regida por la lógica de los contrastes que se sitúan en varios planes. Al mismo tiempo, esos mismos resultados nos han indicado de manera menos explícita, y los dibujos han permitido identificarlo, cómo tales contrastes pueden llegar a mostrar un país dividido entre Norte y Sur: el Norte sería más pobre, mestizo, mientras el Sur más rico y blanco. Una división también aparece en los mapas entre litoral e interior, una vez más diferenciados por la riqueza. Por fin, la división naturaleza-cultura parece arrinconar la primera al norte, objetivada por la floresta amazónica, y dispersar la segunda a lo largo del litoral, desde el Noreste hacia abajo. De hecho, se han logrado identificar líneas imaginarias o espacios en blanco separando esas partes de Brasil en cerca de un tercio de los 199 mapas analizados.

El perfil de los naturales de esos estados y regiones, aunque tengan en común los rasgos ya comentados de todo brasileño, también se presenta en acuerdo con el lugar de origen, y contrasta con los demás: los *baianos* son alegres y tranquilos, los *gauchos* son valientes y virtuosos, pero también son cerrados y fríos, aunque todos sean acogedores. El pueblo, de manera general, es visto como generoso, hospitalario, mientras los gobernantes son corruptos y sin compromiso, estereotipos bien comunes en Latinoamérica (véase Montero, *op. cit.*; Domínguez, 1993). Para completar, la manera como se describe el país, la región y el pueblo es frecuentemente atravesada por los conectivos *a pesar de*, *pero*, insinuando algo que el antropólogo Da Matta (Da Matta, 1978) calificó como un dilema brasileño: «un estilo de vida marcado por múltiples éticas y por mapas contradictorios de navegación social» (Da Matta, 1993) en una sociedad en que no todas las personas han llegado al estatus de individuos. Eso mismo que provoca en nuestros respondientes la insistencia sobre la capacidad individual de superación de la infe-

licidad en contrapartida a la incapacidad colectiva —u oficial— de aprovechar el potencial de los recursos del país.

En cuanto al proceso de construcción de esas representaciones, parecería que, sobre la base de grandes representaciones hegemónicas del país y de cada estado, algunas de las cuales atravesadas por el imaginario y la memoria sociales, se elaboran cíclicamente nuevas representaciones. Estas se actualizan con la realidad del presente y se desarrollan por medio del anclaje y la objectivación que son conducidos por un acervo de ideas, por el grado de información existente, por las características del grupo estudiado, y asimismo por una orientación afectiva que tiene que ver con el sentimiento de pertenencia, los vínculos con el lugar y su cultura que impulsan no sólo una actitud sino un fuerte apego que se puede expresar como orgullo, en el caso de Río Grande, o frustración por la pérdida de características positivas, la nostalgia del pasado, como en el caso de Río de Janeiro. De esa forma, los afectos balizan la relación entre la identidad de los grupos y la representación de su lugar de origen, de su país y orientan las selecciones y reordenamientos que van a establecer la objetivación y los sentidos que se van a crear con el anclaje. Al mismo tiempo, se puede observar cómo esos procesos se presentan también en las figuras: algunos *gauchos* llegan a dibujar el contorno de Brasil con la forma de Río Grande do Sul; la región Sureste se presenta en dos colores, azul, como el mar, y oscura, como las fábricas y los edificios. En ese caso, los colores no solamente son indicadores afectivos sino que también parecen integrar el esquema figurativo que objetiva la representación social. Para confirmar o negar tal hipótesis, habrá que proseguir en esta línea de investigación.

Grandes contrastes parecen, por lo tanto, organizar las representaciones sociales de Brasil, de las cuales las representaciones de los estados dan indicaciones y abren horizontes para un estudio más profundo sobre los imaginarios que habitan tales representaciones y son habitados por ellas, componiendo la nación imaginada que es Brasil. Los mapas imaginarios dan muestra de su interés para el estudio de las representaciones sociales y del imaginario.

Bibliografía

ALBA, Martha DE (2002), *Les représentations socio-spatiales de la ville de Mexico. Expérience urbaine, images collectives et médiatiques d'une métropole géante,* Tesis de doctorado, París, École de Hautes Études en Sciences Sociales.

ALEIXO, A.C.V. (2004), «A imagem literária de um sertão chamado Brasil.» *Revista da UFG*, v. 7, n. 1, jun.

AMADO, J. (1995), «Região, sertão, nação», en *Estudos históricos,* Rio de Janeiro, v. 8, n.15, pp. 145-51.

AMÂNCIO, Lígia (2002), «Identidade social e relações intergrupais», en Vala, Jorge, y Monteiro, Maritza B. (coord.), *Psicologia social,* 5.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ANDERSON, Benedict (1983/1992), *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism,* London/New York, Verso.

ARRUDA, Ángela (org.) (1998), *Representando a alteridade,* Petrópolis, Vozes, 1998.

BARDIN, Laurence (1977), *Análise de conteúdo,* Lisboa, Edições 70.

— (2003), «L´analyse de contenu et la forme des communications», en Moscovici, S.; Buschini, F. (orgs.), *Les méthodes des sciences humaines,* Paris, PUF.

BARTHES, Roland (1964), *Le Degré Zéro de L'Ecriture,* París, Seuil.

— (1957/1970), *Mythologies,* Paris, Seuil.

BASTIDE, Roger (1973), *Brasil, Terra de Contrastes,* São Paulo, Difusão Européia do Livro.

BAUGNET, Lucy (1998), *L'Identité sociale,* Paris, Dunod.

BENCHIMOL, Jaime Larry (1992), *Pereira Passos: um Haussmann tropical*. A renovação urbana na cidade do Rio de Janeiro no início do século XX, Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração.

BHABHA, Homi K. (1998), *O local da Cultura,* Belo Horizonte, Editora UFMG.

BONFIM, Zulmira Áurea CRUZ y Pol, ENRIC (2005), «Affetive Dimension in Cognitive Maps of Barcelona and São Paulo», *International Journal of Psychology*, 40(1), pp. 37-50.

BROWN, Barbara, 1987, «Territoriality», en Stokols, D. y Altman, I. (eds.), *Handbook of environmental psychology,* New York, John Wiley & Sons, pp.505-532.

CARVALHO, José Murilo De (1995), «Brasil: nações imaginadas». *Antropolítica.* 1(1), 1995, pp. 7-36.

CASTORIADIS, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société,* Paris, Seuil.

COSTA, JURANDYR Freire (1979), *Ordem médica, norma familiar,* Rio de

Janeiro, Graal.
CUNHA, Euclides Da (1902/1967), *Os sertões,* Rio de Janeiro, Edições de Ouro.
DA MATTA, Roberto (1978), *Carnavais, Malandros e heróis;* Para uma sociologia do dilema brasileiro, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
— (1993), *Conta de mentiroso: Sete ensaios de antropologia brasileira,* Rio de Janeiro, Rocco, 1993, p. 12.
DE ROSA, ANNAMARIA Silvana y MORMINO, Claudia (2002), «Au confluent de la mémoire sociale: étude sur l'identité nationale et européenne», en Laurens, Stephane y Roussiau, Nicolas (dirs.) *La mémoire sociale. Identité et représentations sociales*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 119-150.
DOMINGUEZ, Diana (1993), «Atributos asignados a negros, indios y blancos españoles y su relación con la imagen del venezolano», en Mato, Daniel, *Diversidad cultural y construcción de identidades,* Caracas, Fondo Editorial Tropykos.
DUBOIS, Claude-Gilbert (1989), «Qu'est-ce qu'une nation? Conscience d'identité et respect de l'altérité», en C.G. Dubois (ed.), *L'imaginaire de la nation (1792-1992). Actes du Colloque Européen de Bourdeaux (1989)*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 19-32.
GIMÉNEZ, Gilberto (2000), «Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural», en Ortega, Rocío (coord.), *Globalización y regiones en México,* México, UNAM-FCPS-PUEC, Miguel Ángel Porrúa, pp. 19-52.
GOULD, Peter R. (1973), «On Mental Maps», en Downs, Roger y Stea, David (eds.), *Image and environment,* Chicago, Aldine Publishing Company, pp. 182-220.
HALL, Stuart (1997), *A identidade cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A Editora.
HOLANDA, Sérgio Buarque (1992), *Visão do Paraíso:* os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil, São Paulo, Brasiliense.
— (1994), *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio.
JODELET, Denise (1984), « Représentation sociale: phénomènes, concept et théorie », en Moscovici, Serge (dir.), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, pp. 357-378.
— (1982), «Conceptions socio-spatiales de la ville», en Derycke, Pierre-Henri (ed.), *Conceptions de l'espace,* Nanterre, Recherches Pluridisciplinaires de l'Université Paris X, pp. 145-177.
— (1998), «A alteridade como produto e processo psicossocial», en Ángela Arruda (org.), *Representando a alteridade,* Petrópolis, Vozes, 1998, pp. 47-68.
LEDRUT, Raymond (1973), *Les images de la ville,* Paris, Anthropos.
LYNCH, Kevin (1997), *A Imagem da Cidade,* São Paulo, Martins Fontes.
MILGRAM, Stanley (1984), «Cities as social representations», en Farr,

Robert y Moscovici, Serge (eds.), *Social representations,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 289-309.

Milgram, Stanley y Jodelet, Denise (1976), «Psychological maps of Paris», en Proshansky, Harold M., Ittelson, William H. y Rivlin, Leanne G. (eds.), *Environmental psychology*: people and their physical settings, New York, Holt, Rinehart & Winston, pp. 104-124.

Moraes, Dione (2005), *Trilhas do imaginário no sertão do Piauí. Seminário sobre o Patrimônio Cultural*, FUNDAC/UESPI, Teresina

Montero, Maritza (1993), «Sociabilidad, instrumentalidad y política en la construcción de la identidad venezolana», en Mato, Daniel, *Diversidad cultural y construcción de identidades,* Caracas, Fondo Editorial Tropykos.

Mota, Carlos Guilherme, 1978, *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*. São Paulo: Ática.

Pailhous, Jean (1984), «The representation of urban space: its development and its role in the organization of journeys», en Farr, Robert y Moscovici, Serge (eds.), *Social representations,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 311-327.

Penn, Gemma (2000), «Análise Semiótica de Imagens Paradas», en Bauer, Martin y Gaskell, George (orgs.), *Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som*: um Manual Prático, Rio de Janeiro, Vozes, pp. 319-342.

Pinheiro, José De Queiroz (1998), «Determinants of cognitive maps of the world as expressed in sketch maps», *Journal of Environmental Psychology,* 18, pp. 321-339.

Renk, Arlene Anelia, 2000, «Narrativas do hibridismo regional e da unidade nacional», en FUNARTE/UERJ/UENF, *Nação e Região*: Brasil 500 anos, experiência e destino, Rio de Janeiro, FUNARTE/UERJ/UENF.

Reverbel, Carlos M. (1986), *O Gaúcho*: Aspectos de sua Formação no Rio Grande e no Rio da Prata, Porto Alegre, L&PM Editores.

Ribeiro, Darcy (2000), *O Povo Brasileiro:* a formação e o sentido do Brasil, São Paulo, Companhia das Letras.

Saarinen, Thomas (1973), «Student views of the world», en Downs, Roger y Stea, David (eds.), *Image and environment,* Chicago, Aldine Publishing Company, pp. 149-161.

Tajfel, Henri (1972), «La catégorisation sociale», en Moscovici, Serge (org.), *Introduction à la Psychologie sociale,* Paris, PUF, pp. 272-302.

Thiesse, Anne-Marie (2001), *La création des identités nationales,* París, Seuil.

Toledo, Roberto Pompeu De (2003), *A capital da solidão*; uma história de São Paulo das origens a 1900, Rio de Janeiro, Objetiva.

Tuan, Yi-Fu (1980), *Topofilia*: Um Estudo da Percepção, Atitudes e Va-

lores do Meio Ambiente. São Paulo, DIFEL/Difusão Editorial.
VALERA, Sergi (2002), «Medio ambiente y representación social. Una visita a la ciudad como representación social», en García-Mira, R. Sabucedo, J.M. y Romay, J. (eds.), *Psicología y medio ambiente,* Aspectos psicosociales, educativos y metodológicos, La Coruña, España, Publiedisa, pp.133-147.
VIANA, Francisco José DE OLIVEIRA (1987), *Populações meridionais do Brasil,* Niterói, EdUFF.

1. Este trabajo se realizó gracias a la coordinación del equipo de investigación en Río de Janeiro, por Lilian Ulup, de la UFRJ, a la coordinación del proyecto en São Paulo por Clarilza Prado, de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, y la participación de Cristal Moniz Aragão, Thiago Crespi, becarios del CNPq; Ana Carolina Dias Cruz, Luana Vital, Patricia Lorenzutti, estudiantes de maestría en Psicología – UFRJ; Sara Mululo, Verónica Braga Santos, Márcia Inês Ribeiro, Juliana Maria Rodrigues, Renilma Coelho, estudiantes de Psicología de la UFRJ. Contó con fondos de la Fundación de Apoyo a la Pesquisa del Estado de São Paulo, Fundación Carlos Chagas y Fundación José Bonifacio/UFRJ.

2. De esa manera, sobre el dibujo de un sol en la región Noreste, un joven anota que se trata del calor, para en seguida explicar: «porque el Noreste tiene mucho calor humano». Se ve el doble simbolismo que la imagen proporciona cuando se trata de representar más de lo que se puede dibujar. Para Barthes (*op. cit*.), la significación del mito se constituye por una especie de torniquete incesante que alterna el sentido del significante y su forma, una conciencia puramente significante y una conciencia puramente imaginante (*imageante* en el original, p. 208); tal alternancia de alguna manera es tomada del concepto (el significado, en el segundo sistema semiológico), quien se sirve de ella como de un significante ambiguo, a un tiempo intelectivo e imaginario, arbitrario y natural, como en el ejemplo del calor del sol.

3. El número de turistas en 2004 fue más del doble de lo que era en 1994, y llegó a 4,9 millones de personas, según la Secretaría de la Cultura y del Turismo del Estado de Bahía (2005).

4. *Capoeirista* es el jugador de *capoeira*, lucha en que según el mito, los esclavos se entrenaban dando la impresión de ejecutar una danza para disimularla, y que se ha vuelto un deporte muy popular en Brasil actualmente.

5. Se denomina *baiana* generalmente a una mujer negra con una ropa como la de las esclavas, blanca, larga y amplia, un paño alrededor de la cabeza, que vende bocadillos de origen africano, típicos de Bahía —*acarajé*, *abará*, *vatapá*— y se puede encontrar en todas partes de Brasil.

6. Bebida hecha de hierba mate verde molida sobre la cual se echa agua hirviente en una vasija llamada cuya, semejante a la cáscara del coco, y se toma caliente por medio de una bombilla. El *chimarrão* o mate frecuentemente se toma entre varios, compartiendo la misma vasija y la bombilla.

7. Resultado encontrado en el análisis global de la cuestión sobre las características de las naturalidades, según la cual se observó una división entre el norte y el sur del país: las naturalidades a las cuales se ha cualificado como más pobres, feas y mestizas se ubican mayoritariamente al norte, mientras al sur se ha señalado la mayor existencia de gente blanca, bonita y rica.

8. Existen Centros de Tradiciones *Gauchas* (CTG) en muchas ciudades de los demás estados de Brasil, para tratar de difundir las danzas típicas, las tradiciones, los trajes y la cocina del sur de Brasil. Se trata de iniciativa única en el país, de carácter conservador.

REPRESENTACIONES SOCIALES Y EL IMAGINARIO DE LA ESCUELA

Clarilza Prado de Sousa

La institución escolar como un espacio social donde interactúan factores de orden material y simbólico produce una dinámica que revela y oculta conflictos entre lo individual y lo social, lo institucional y la sociedad, el pasado y el futuro. Analizar la escuela en cuanto escenario en que esta dinámica ocurre es comprenderla como un proceso imaginario, simbólico, de creación incesante y esencialmente indeterminada (social, histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes (Castoriadis, 1982), a partir de las cuales ella construye su realidad y racionalidad. Sin desconocer que el análisis de la escuela no se agota en lo simbólico, una institución escolar solamente puede existir en lo simbólico, como sistema simbólico sancionado (Castoriadis, 1982). Como tal la escuela promueve la construcción de enlaces entre símbolos y significados en su quehacer cotidiano como el de la definición de la propuesta de escuela, del espacio escolar, del tipo de trabajo docente, del proceso de evaluación del alumno, de la gestión educativa.

Para captar el sistema simbólico en la institución escolar, Castoriadis nos remitiría a la dimensión histórico social, llevándonos a comprender los significados imaginarios que se constituyen en la escuela , en cuanto institución social comprometida con la búsqueda de las respuestas a las preguntas que la sociedad se impone: ¿quiénes somos como colectividad? ¿Quiénes somos para los demás? ¿Dónde y en qué somos nosotros? ¿Qué queremos? ¿Qué deseamos? ¿Qué nos falta? Es en la búsqueda de respuestas a estas cuestiones que comprenderíamos la identidad de la institución educativa, la articulación que ella produce

en la sociedad.

> No se trata de preguntas y de respuestas explícitamente planteadas y las definiciones no son dadas en el lenguaje. Las preguntas ni siquiera preceden a las respuestas, la sociedad se constituye haciendo emerger las respuestas a esas preguntas en el curso de su vida y de su actividad. Es en el quehacer de cada colectividad que surge como sentido encarnado las respuestas a esas preguntas, son esas preguntas, es ese quehacer social que sólo se deja comprender como respuesta a preguntas que él mismo coloca implícitamente [p. 177].

La búsqueda de estas interrogantes, que al final son comunes a toda la humanidad, orientó también a Gilbert Durand (2002) en su brillante obra, cuando elabora la teoría de las estructuras antropológicas del imaginario, relacionando los arquetipos a las preguntas fundamentales, a partir de los cuales los analiza a través de categorías simbólicas universales.

La propuesta de Durand (2002) llevada al campo de la educación, es decir, la búsqueda de tales interrogantes en el campo de la educación, ha sido evidenciada por autores como Portic (1989), Dugorgel (1992) Sanches Teixeira (1999), Porto (1999), que en sus análisis han dejado claro que la escuela aleja al alumno del imaginario, ya que, en la escuela, la imaginación es *celebrada pero sospechosa*, *deseada pero rechazada* (Postic, 1989) y por lo tanto su proceso se ha alejado de las cuestiones que son la fuente cosmo-poética subterránea y oculta del ser.

> A través del imaginario, volvemos a la fuente (al centro) de nosotros mismos, al mismo tiempo, nos evadimos para buscar un ancla en el Universo [Postic, p. 13].

Duburgel (1992), al analizar los engranajes del sistema de enseñanza en francés, evidencia que la escuela desarrolla cotidianamente un trayecto que lleva al niño de lo imaginario a lo real, jerarquizando el texto imaginario y el real (Postic, p. 13).

> Para B. Dubourgel, los textos de los niños, en la medida que avanza el proceso escolar, presentan una tendencia a ser más descriptivos, informativos, pero según las exigencias de la observación, necesita de las cosas, pero junto a los datos de la experiencia [Postic, 1989: 23].

En este contexto, comprender la escuela como proceso imaginario, simbólico, de *creación incesante* y *esencialmente indeterminada* (social, histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes (Castoriadis,1982) considerando la imagen construida por los alumnos que la vivencian, indicaría no solamente lo imaginario construido por la experiencia escolar, sino también el proceso de imaginación que la escuela enseñó a los alumnos a desarrollar. «La imaginación es un proceso. El imaginario es el producto» (Postic, 1989: 11).

Este estudio, al buscar comprender al imaginario de la escuela, construido por estudiantes universitarios de los primeros años de los cursos de Pedagogía y Medicina,[1] afrontó también el desafío de analizar la imaginación en cuanto proceso enseñado en la escuela sobre cómo se debe hablar de ella misma.

Comprender la escuela involucró, en este estudio, develar los procesos de institución de la escuela, sus significaciones y formas de producción de lo simbólico, de las imágenes resultantes, de los conflictos y sobretodo del puente que los sujetos utilizan para expresar lo que piensan sobre la escuela de forma a tornarla «relativamente no problemática y reducir lo "vago" a través de cierto grado de consenso entre sus miembros» (Moscovici, 2003: 20).

En estos términos, es la teoría de las Representaciones Sociales, tal como es propuesta en los estudios de Moscovici (1961), la que fundamentará el estudio, en la medida en que posibilitará «explicar la emergencia del significado, del sentido, tal como este se produce cotidianamente en la interacción cara a cara dentro de nuestro mundo social» (Banchs, 2005: 239).

El estudio, siguiendo la orientación teórica metodológica propuesta por Moscovici (1961, 2003) y Jodelet (1989, 2001), retomó el análisis de los argumentos que estos sujetos construyeron en y sobre la escuela, a partir de su experiencia escolar, identificando en estos argumentos las representaciones sociales de los sujetos universitarios sobre la escuela. Considerando que al compartir un repertorio común de explicaciones e interpretaciones, reglas y procedimientos (Moscovici 2003: 2008), las representaciones sociales podrían diferenciarse en función del objeto de interés y estudio de los sujetos. La investigación fue realizada con alumnos de Pedagogía, para quienes la escuela constituye su principal objeto de estudio, y alumnos de cursos de Medicina

que evidentemente no tienen este enfoque de estudio.

Este trabajo se ubica entre aquellos que están buscando articular el tema de la educación con la Teoría de las Representaciones Sociales, a través de la cual se comprende la dinámica y el contenido *de pensar en la escuela y la educación*. Sugiere una fructífera posibilidad de exploración de la dimensión simbólica de los aspectos de cultura escolar y de la propia institución educativa.

La investigación

La investigación fue realizada con 410 alumnos de medicina y pedagogía, de universidades públicas y privadas de las cinco regiones brasileñas (norte, nordeste, centro oeste, sudeste y sur), siendo 154 (37,6 %) de medicina y 246 (62,4 %) de pedagogía, de diversa procedencia: 60 (14,6 %) del Norte; 133 (32,4 %) del Nordeste, 29 (7,2 %) del Centro Oeste, 128 (31,2 %) del Sudeste, 60 (14,6 %) del Sur.

La estrategia metodológica para la colecta de las narrativas de los sujetos sobre la escuela, se inspiró en la estructura del libro «Los Sertões» de Euclides da Cunha. Así como el autor estructura su narrativa en la Tierra, el Hombre y la Lucha, se planeó la colecta y el análisis de las informaciones considerando: el espacio escolar (la Tierra); los personajes y las relaciones construidas por ellos (el Hombre); sus luchas y conquistas cotidianas (la Lucha). Como un dramaturgo que describe inicialmente el escenario en el cual presentará su obra, fue solicitado a los sujetos de la investigación que realizaran un dibujo de la escuela, sus personajes, las conquistas y las luchas de su cotidianeidad. En el escenario (la escuela), el sujeto definió los personajes que representarían la acción educativa y describió las luchas que ahí se entablan. Enseguida se le pidió que diera un título al dibujo, relatando lo que caracterizaba a la escuela dibujada, los elementos que identificaban a la escuela como escuela, señalando los elementos más importantes del dibujo, identificando quiénes eran los personajes y cuáles las luchas y conquistas que la escuela enfrenta y finalmente que respondiera a un cuestionario de perfil socio-económico y cultural.

Al proponer a los sujetos que dibujaran la escena y la drama-

turgia de lo cotidiano escolar fue impuesta una orientación en el análisis: la interpretación podría tener enfoques separados, con regiones del escenario que se revelan y se ocultan en el desarrollo de una pieza para crear la visión de subtexto, de contexto, presentes en la escena; sin embargo, la presentación de la pieza debería permitir una visión orquestada del conjunto. Las interpretaciones deberían cruzarse y auto-referirse para que se pueda permitir la comprensión de la escuela como institución imaginaria que se exhibe a partir de la red de representaciones sociales que ella construye.

Se realizaron análisis de contenido, utilizando el método de Bardin (1977), el perfeccionamiento de respuestas utilizando el método de Vergés (1992) y aplicación del programa *Ensemble de Programmes Permettant l'Analyse des Évocations* (Evoc), análisis de discurso utilizando el programa *Analyse Lexicale par Contexte d'un Ensemble de Segments de Texte* (ALCESTE), el estudio de implicación entre categorías del análisis de contenido y las clases definidas por ALCESTE, a partir de la aplicación del *Classification Hiérarchique Implicative et Cohésive* —Chic—, el estudio de la estructura de las respuestas de los sujetos observando sus frecuencias con la utilización *Statistical Package for The Social Sciences* (SPSS), y estudios de congruencia de juicios empleando el *test* Kappa.

A pesar de ser considerados como buenos soportes de análisis, estos programas no resolvieron el desafío que se enfrentó para analizar los dibujos. Este análisis exigió procedimientos específicos construidos a partir de los desafíos metodológicos propuestos por la investigación. Se empezó por considerar que el sujeto da una temática a su visión sobre la escuela, selecciona aspectos que considera significativos que son repartidos y construidos por los sujetos acerca de esa institución, y que esta temática del dibujo es dada por los títulos que atribuyeron a los mismos. El análisis del dibujo debería por lo tanto considerar el tema a que él mismo se refiere, ofrecido por el título dado por el sujeto.

Los títulos definen el tema, ofreciendo una síntesis de los significados expresados en la narrativa dibujada y escrita. En cuanto a la síntesis de significado, los títulos aproximan al análisis de las metáforas, que ocupan un papel central en los estudios de representaciones sociales.

Para Mazzotti (2002) las metáforas actúan como modelo que organiza el discurso y que, en función de su fuerte potencial argumentativo, coordinan líneas de argumentación que determinan los predicados y la constitución de categorías (Freire, 2006).

Los títulos de los dibujos fueron agrupados en categorías horizontales y verticales.[2] La categorización horizontal organiza las narrativas en *corpus* mutuamente exclusivos y que van a nuclear los sentidos de las mismas. La categoría vertical sobrepasa todas las narrativas cruzándose, por lo tanto, con las horizontales, en la medida en que incluye elementos comunes.

Fueron identificadas tres categorías horizontales:

1. *Escuela ideal*, que agrupó títulos y dibujos del tipo: La escuela del futuro; La escuela universal; Utopía; La escuela de mi imaginario; Templo del saber; Escuela del futuro; Mi gran sueño.
2. *Derecho a la educación*, que agrupan títulos del tipo: Todo niño tiene derecho a la educación; La importancia de la educación; Escuela: espacio de todos.
3. *Mi escuela*, que agrupa títulos como Mi escuela; Mi facultad.

Fueron identificadas las siguientes categorías verticales de los títulos:

1. *Secuencias de la vida en la escuela*, que agruparon títulos del tipo: La infancia en la escuela; secuencia de vida escolar; Viviendo/aprendiendo; Mundo infantil; Ambiente escolar.
2. *El placer de estudiar*, que agruparon títulos en que hay una búsqueda de mostrar lo que la escuela debería ser: Un lugar de placer, la diversión, el jugar; Una llave para abrir puertas.

El análisis de los datos organizados según la matriz indicada permitió identificar que los alumnos de pedagogía se reúnen más, en las categorías horizontales: 1) *Escuela ideal* y 2) *Derecho a la educación.* Se observó también que los títulos agrupados en la categoría horizontal 2, en que los sujetos afirman la necesidad y derecho a la educación, corresponden principalmente a dibujos de educación infantil. En la categoría horizontal *Mi escuela,* se presenta solamente a los alumnos de medicina, quienes buscan

revelar y dibujar su nueva condición escolar, su nueva escuela: la facultad, la universidad de medicina.

Las categorías verticales revelaron más los elementos comunes presentes en los títulos: que se reflejan en los dibujos que describen secuencias de lo cotidiano, sea de la educación infantil más presente en los dibujos de los alumnos de pedagogía, sea secuencias de la vida en la facultad de medicina, como pacientes, mesa de operaciones u otros elementos característicos. Los títulos de los sujetos de medicina presentan el mayor número de metáforas que señalan las esperanzas que depositan en los estudios que están iniciando.

El argumento verbal (un título) del dibujo del sujeto, dirigió, modificó u orientó la visión del investigador cambiando muchas veces el dibujo en una ilustración de su argumento, sintetizado en el significado expreso del título. Como afirma Berger (1999) al analizar cómo el significado de una pintura, fue modificado a partir de argumentos verbales: «Es difícil definir exactamente cómo las palabras modificaron la imagen, pero es indudable que lo hicieron. Ahora, es la imagen la que ilustra la frase» (p. 30).

Aun considerando que algunos títulos pudieran imitar a Magritte (1898-1967), quien en su pintura de una manzana escribe «Ceci n´est pas une pomme» (Esto no es una manzana), se entendió que los sujetos estarían desentendiéndose del hecho de ser comprendidos por la ambigüedad del significado que estarían dando a sus dibujos.

Definido el tema de la composición del dibujo, las respuestas de los sujetos fueron organizadas para el análisis realizado a partir de los tres enfoques propuestos en nuestra estrategia metodológica: el espacio de la escuela; los personajes; la lucha y las conquistas de lo cotidiano.

Enfoque: el espacio de la escuela (la Tierra)

El Espacio de la escuela agrupa elementos que ayudaron a componer lo que será la imagen de la escuela construida por los estudiantes universitarios de la investigación, presentada a partir de la narrativa del dibujo y de lo escrito.

En este enfoque el análisis se ve para aquellos tópicos que según la metáfora utilizada de la estructura del texto de Euclides

da Cunha, permitiría describir el escenario en que el drama se realiza, presentamos el contexto, la escuela en que tenemos las características del escenario construido por los sujetos en sus dibujos y escritos.

Utilizando la matriz de análisis propuesta por Acosta (2005), descrita en el Cuadro 1, fue posible identificar lo que la escuela representa tanto para el grupo de medicina como para el grupo de pedagogía: como una propuesta de organización física, que no separa el escenario de las acciones de la escuela del mundo externo. Esto es, observando los dibujos en su mayoría no presentan una estructura claramente tradicional tanto en clases dibujadas y en los tipos de construcción propuestos. Por lo tanto se observa que el grupo de medicina tiende a construir en la escuela estructuras que se asemejan a *campus* universitarios mientras el grupo de pedagogía dibuja un espacio escuela que se realiza en casitas, las mismas sin ningún tipo de construcción. El grupo de pedagogía principalmente indica con símbolos (corazones) las relaciones afectivas que quieren ver destacadas en la escuela, son los más detallistas al describir la escuela e indicar su material escolar, así como su estructura física. Las potencialidades de la escuela son diferentemente descritas por los grupos, mientras que en el grupo de pedagogía la descripción de la función social de la escuela está expresa como posibilidad de equidad social, (*la escuela es un derecho de todos*, señalan en el dibujo), para el grupo de medicina la interpretación de la función de la escuela es dada en la medida en que permite al sujeto realizar su sueño, su profesión, su meta de vida y su éxito futuro.

La decoración que compone el escenario es propia del tipo de escuela elegida para ser representada. Para el grupo de pedagogía, la escuela es representada para la educación infantil, los muebles y el material didáctico son adecuados a este tipo de centro educativo. Para los alumnos de medicina la escuela dibujada es su facultad de medicina, por lo tanto los muebles son mesas de operaciones, pacientes u otros elementos que forman parte de lo cotidiano de la escuela médica.

CUADRO 1

El análisis evidenció también una tendencia de los sujetos de expresar en sus dibujos las mismas características encontradas en los libros didácticos investigados por Duborgel (1992) desde el inicio de la escuela, tampoco difieren de los dibujos de escuela

obtenidos por Pires (1996) cuando analizó los dibujos de alumnos de 8 a 10 años. En estos términos, podremos reafirmar que la imaginación de los niños, y aún la del joven adulto, en el caso de la presente investigación, es una reflexión, un imaginario instituido en diferentes grados por una pedagogía escolar, que define para sus alumnos una forma de imaginar la escuela.

A continuación presentamos un dibujo de un alumno de esta investigación y otro presentado por alumnos de 8 a 10 años de la investigación de Pires (1996).

AQUÍ DIBUJO

Estudiantes universitarios de esta investigación

AQUÍ DIBUJO

Alumnos 8 a 10 años de la investigación de Pires (1996)

Franco (2006), desarrolló su disertación de maestría a partir de su trabajo con alumnos de arte, partiendo de la hipótesis de que este tipo de alumnos, al tener la posibilidad de desarrollar sus habilidades y de expresar sus competencias artísticas, podrían presentar una representación de la escuela más amplia, más elaborada. El dibujo presentado a continuación, típico de este grupo, confirmará que aunque la calidad de los trazos pueden haberse modificado, la pedagogía que orienta la imaginación del alumno es rígida cuando define lo que es escuela y cómo debe ser representada.

AQUÍ DIBUJO

Estudiante universitario de arte (Franco, 2006).

En el enfoque del espacio escolar, en que se describe el escenario donde el drama de lo cotidiano se instala, fueron analizadas también dos preguntas abiertas propuestas a los sujetos: la primera en que se solicitaba que hicieran un texto sobre lo que se dibujó y la segunda en que se indagaba porqué lo que dibujó es la escuela.

El análisis del texto sobre el dibujo realizado por los sujetos fue elaborado a través del programa estadístico ALCESTE (Análisis Lexical de Co-ocurrencias en Enunciados Simples de un Texto). El proceso realizado por ese programa clasificó los discursos en tres clases. La primera estaba formada principalmente por estudiantes de Pedagogía y por alumnas de hasta 30 años de edad. Mientras que la clase 2 concentró a las alumnas de hasta 24 años. La clase 3 reunió discursos de los alumnos de Medicina.

El análisis de las frecuencias y los cuadros de las palabras

seleccionadas en cada clase indicó que la:

- Clase 1: reúne los fragmentos de discursos y las palabras que los sujetos utilizan con mayor frecuencia para describir a la Escuela como institución que ejerce un papel social.
- Clase 2: reúne los fragmentos de discursos y las palabras que los sujetos utilizan con mayor frecuencia para describir las condiciones y elementos que componen una buena Escuela.
- Clase 3: reúne los fragmentos de discursos y las palabras que los sujetos utilizan con mayor frecuencia para describir la Escuela y la perspectiva redentora de futuro.

Las narrativas agrupadas en las clases 1 evidenciaron que, al hablar de la escuela, los participantes describen fundamentalmente los propósitos que definen el papel social de la institución y los elementos que componen una buena escuela.

> [...] pieza fundamental para el crecimiento del ciudadano [sujeto 69].
>
> los niños aprenden a compartir sueños, alegrías, miedos, a través de la convivencia con otros niños y aprenden a transformarse en adultos más conscientes, menos egoístas [sujeto 217].
>
> [...] Desearía que todos los niños de clases sociales diferentes, color, raza, tuvieran acceso a la escuela para así tener una sociedad de adultos mejor [sujeto 63].
>
> La escuela no está teniendo un papel importante en la formación del ciudadano..., no hay valorización del profesor [sujeto 191].

El discurso agrupado en la clase 2, busca construir argumentos sobre la buena Escuela, la Escuela ideal. Se observa que al hablar de las condiciones que componen la buena Escuela, la Escuela ideal, cuatro aspectos son resaltados:

- el primer aspecto resalta las condiciones externas al aula como: *buena infraestructura (comedor, salas adecuadas, cancha de deportes, laboratorio, cantina, piscina, anfiteatro), tecnología, naturaleza, jardín, juguetes, recreo, buena alimentación y biblioteca*.
- el segundo aspecto refuerza las características del aula como:

espacio organizado, acción del profesor, clases diversificadas (natación, ballet, danza, capoeira, juegos, actividades deportivas, artes), acción docente espontánea, énfasis en el aprendizaje literario, trabajo en grupo sin espacio convencional.

• el tercer aspecto enfocado en los discursos de estas clases resaltan los propósitos de la Escuela consolidando el *incentivo al estudio y la investigación, local donde se enseña, el desarrollo del sentido de responsabilidad en el alumno, la preparación de los ciudadanos, promotora de la interacción social*.

• el cuarto aspecto identificado en los discursos caracterizan al profesor y al trabajo docente: *los buenos profesionales, actualización y calificación de los Profesores, variables que intervienen en la acción docente (sueldos, calificación, condiciones de trabajo)*.

Fue posible también identificar que en los discursos reunidos en estas clases, los universitarios de Pedagogía de 24 a 30 años tienden a resaltar los propósitos sociales de la Escuela, en cuanto que los alumnos con hasta 24 años. Señalan principalmente las condiciones que *deberían* componer una buena escuela. En ambos tipos de discursos queda clara una visión de escuela que por sus condiciones materiales, condiciones dentro de la clase y fuera de ella, superaría todas las dificultades y eliminaría el conflicto.

Fue propuesto también a los alumnos, que luego de la composición del dibujo y de la elaboración del texto sobre la escuela que dibujaron, contestaran a la pregunta —*¿por qué crees que todo esto es tu escuela?* Tal pregunta tuvo como objetivo analizar la relación que los sujetos establecen con el espacio escolar y buscar comprender la función que identifica a las representaciones sociales sobre la escuela de estos sujetos.

Según Moscovici, citado por Andrade (2000, p. 144): «La representación social a diferencia de otras formas de conocimiento, suponen una relación específica entre el sujeto y el objeto de conocimiento: el individuo proyecta su identidad en el objeto que representa». Esto significa que la representación que un sujeto hace de un objeto refleja características del perfil de su identidad, revela su visión de mundo. De esa forma, podremos decir que unas de las funciones de la representación es construir la identidad de determinado objeto social (Abric, 1994), significan-

do con esto la afirmación de sus especificidades y semejanzas con otros objetos sociales, social e históricamente construidos. La cuestión propuesta para ser respondida por los alumnos, hecha a partir del dibujo realizado por ellos —¿por qué crees que todo esto que dibujaste es tu escuela?— tuvo como objetivo analizar la relación que los sujetos establecen con el espacio escolar y comprender la función de identificación de las representaciones sociales sobre escuela construida por estos sujetos.

Para el análisis de las respuestas fue utilizado también el programa estadístico ALCESTE (Analyse Lexicale par Contexte d'un Ensemble de Segments de Texte).

El informe del análisis léxical realizado, después del procesamiento del *corpus* organizado a partir de las respuestas de los alumnos, indicó siete clases, que fueron integradas y así reducidas a cuatro grandes categorías. En este procedimiento se observó también con las frecuencias y el valor χ^2 de las palabras presentes en las siete clases iniciales. Fueron elaboradas así las siguientes categorías de análisis: 1) escuela como espacio físico, 2) escuela como espacio de construcción del sujeto, 3) escuela según su función social, 4) tautologías.

La primera categoría —*Escuela como espacio físico*—, reunió cerca de 58 % de las respuestas de los alumnos. El espacio físico se presenta así como un elemento definidor de la escuela, de ahí la importancia dada en la composición del dibujo a la estructuración física de la escuela. Las palabras y expresiones más utilizadas en esa categoría se constituyen principalmente de: «Espacio; espacio físico; estructura física; ambiente; lugar; elementos; piezas; ítems; cotidiano; la realidad es constituida; está compuesta; tiene y debe tener; poseer; ideal; debería ser; son/eran así; una representación física; de mi presente».

La segunda categoría —*Escuela como espacio de construcción del sujeto*—, reúne cerca del 21 % de las respuestas de los alumnos y revelan la escuela como un espacio de constitución del sujeto y que los sujetos tienden a valorizar indicándolo como un lugar agradable donde hacen o deberían hacer amistades, cambiar experiencias y permitir al alumno crecer como persona y como profesional. Es claramente un lugar donde depositan los sueños de futuro.

> Lugar de placer; hacer amistades, crecer; espacio agradable; va-

> lores de la vida; intercambio de vivencias y permite al alumno expresarse; proporcionar nuevas visiones del mundo; crear conciencia; aprender con placer; escuela es vida; lugar de progreso y evolución de nuevo mundo; desarrollo de los niños; parte de mi nueva vida; respetar diferencias, crecer; crecer como persona y como profesional; aprendemos lo que somos; interacción de personas en una construcción; representar la vida; formación de la persona; cambio de experiencias; desarrollo de varios aspectos del hombre; convivir y hacer amistades; lugar donde nuevos talentos pueden nacer; espacio de elección, del descubrimiento de dones; aprendo lo que quiero ser en el futuro; momento de vida y relación humana; lugar de sueño; perspectivas de un futuro mejor (fragmentos de los discursos de los alumnos).

La tercera categoría —*Función social*— reúne cerca de 18 % de las respuestas de los alumnos y busca presentar la escuela a partir de su función social, señalando la formación educacional del ciudadano, el acceso a los bienes culturales y la crítica a los procesos ideológicos del Estado.

> Adquirir/obtener conocimiento; exclusión; reproducción social; conocimiento repasado; lugar de formación; integración y aprendizaje; aprender a ser ciudadanos; aprender a lidiar con la vida; microcosmo de una sociedad; aparato ideológico de estado; enseñar; relación entre personas; racionamiento; como la familia; jugar y educar; mundo cultural; prepara para la vida; interacción y conciencia de mundo; lugar de estudio; es práctica; formar profesionales; es familia; ciudadanía; búsqueda de mejores condiciones de vida; socialización; producción de conocimiento.

La cuarta categoría —*Tautología*— reúne el 3 % de las respuestas de los estudiantes, incluye respuestas como: «No sé; porque sí; porque es así; porque es; por convención; surgimos de la naturaleza humana».

Una vez definido el escenario, la iluminación, en que se representa lo cotidiano escolar, se observa la fuerza de estos aspectos en la definición de la escuela. Así el dibujar se sustenta en tres planos: espacio físico, función social y constitución del sujeto. Estos pilares son tan obvios para el sujeto de la investigación que no sienten necesidad de argumentar sobre lo elegido en sus dibujos y responden con afirmaciones tautológicas cuando se

les pide ahondar en sus respuestas.

Enfoque: los personajes (el Hombre)

En este Enfoque los personajes entran en escena. Los personajes de la escuela son delineados a partir del dibujo y de la cuestión presentada a los sujetos: *¿quiénes son los personajes de tu dibujo*?

En el análisis del dibujo, las preguntas que orientaron este enfoque fueron: ¿quiénes son esos personajes? ¿Cuál el sexo de los personajes? ¿Con qué frecuencia aparecen en los dibujos? ¿Cómo se encuentran dibujadas las figuras de los dibujos? ¿Qué están haciendo? ¿Dónde están ubicados los personajes? ¿Cuáles son los personajes que son citados por los sujetos investigados? ¿Con qué frecuencia aparecen en la narración? Hay respuestas fuera de lo que fue solicitado.

En base a estas preguntas fue elaborada la matriz de análisis (Acosta, 2005) presentada a continuación, que sirvió para el análisis de todos los dibujos elaborados por los sujetos. Se realizó un análisis más descriptivo, centralizando la atención en la frecuencia de los ítems de la Matriz, aún cuando el número de ocurrencias de cada ítem haya sido adecuadamente contado[3] y los resultados obtenidos procesados los porcentajes relativos.

CUADRO 3

En base a las categorías de los personajes en la escuela fue realizado también el procesamiento del programa CHIC (*Classification Hierarchique Implicative et Cohérsitive,* CHIC 2.3), con el objetivo de buscar relaciones entre cada unas de las subcategorías identificadas, lo que permitió analizar las asociaciones significantes entre los personajes y la escuela, el Hombre y la Tierra.

FIGURA 1. Representación gráfica de las asociaciones entre los constituyentes de la matriz resaltando las subcategorías que fueron estadísticamente significativas para los nudos coherentes del árbol.

AQUÍ FIGURA

Leyenda: Categorías descriptivas organizadas a partir de los resultados del Programa CHIC.

AQUÍ TABLA

El programa ofrece posibilidades asociativas y permite evidenciar los resultados que se entrelazaron y se auto implicaron. En el estudio de los personajes quedó claro en la Figura 1 que se pueden identificar tres grupos: el primero formado por el conjunto enseñando, estudiando/oyendo, manos dadas, profesor, lado a lado, propias de los alumnos de medicina y pedagogía que representaron a estos personajes en el salón de clase. Un segundo grupo formado principalmente por estudiantes de medicina que incluye a médicos, atención, paciente, involucrando aún a personajes de la vida cotidiana de estos estudiantes. Finalmente el tercer agrupamiento, incluye a alumnos de pedagogía, muestra a los personajes lado a lado, estar en el jardín, tanto masculino como femenino, feliz.

Los agrupamientos definieron así tres núcleos donde se realiza la escena de la escuela. Una núcleo definido por la acción de *oír/estudiar/profesor*, actividades que se realizan *lado a lado y con las manos enlazadas*. El segundo núcleo que define los sujetos de medicina formado por *médico/paciente/ atención*, y el tercero por la posibilidad de una escuela cuyos personajes actúan en el jardín *lado a lado/en el jardín/masculino/femenino/feliz*.

La escuela según los alumnos sujetos a esta investigación es una institución en que siempre hay personajes en escena. Sin embargo, cuando los sujetos fueron indagados sobre *quiénes son los personajes de su dibujo,* se observó una objetivación de los varios elementos que componen el universo de la escuela.

> alumno, niño, comunidad escolar, profesor, familiares del sujeto, comunidad, amigo, médico, paciente, material escolar, cadáver, contenido, elementos de la naturaleza, escuela, personajes nombrados, en, nosotros, políticos, personas además de espacios físicos u objetos de uso cotidiano.

Buscando agrupar a los personajes indicados, de acuerdo con aquellos temas que indicaron cierta similitud, fue posible construir el Cuadro 5 que se muestra a continuación.

CUADRO 5 Agrupamiento por temas de los personajes nombrados en la pregunta *¿Cuáles son los personajes de su dibujo?*

Se observa de la lectura del Cuadro 5 que aun quedando claro que en los dibujos son el profesor y el alumno los personajes principales que van a dominar el escenario, cuando los sujetos

describen los personajes de la escuela, pueden tener una clara visión de que la sociedad está presente en la escuela, como personaje de la vida escolar, de su cotidianeidad.

Se puede aún agrupar los personajes de la escuela nombrados por los sujetos. Distinguir los dos tipos de personajes que se cruzan y mezclan en lo cotidiano de la escuela: *a*) personajes relacionados con la escuela en su tarea educativa; *b*) personajes relacionados con a escuela en cuanto institución social. En la realización de su tarea educativa, están presentes en la escuela, nombrados por los sujetos: el alumno, el profesor, la comunidad escolar, comunidad hospitalaria, la propia escuela, material escolar, objetos de lo cotidiano, amigos indicados directamente. Los personajes de la escuela dibujada en cuanto institución social son: los políticos, las diferencias sociales, la naturaleza y la población.

Enfoque: la lucha, cómo afrontar las conquistas (la Lucha)

El tercer enfoque de análisis describe la trama de lo cotidiano escolar producido por los personajes en escena y al mismo tiempo revela la escuela que este drama viene construyendo. Después de dibujar la escuela, de definir sus especificidades y sus personajes, se solicitó a los sujetos que se observaran nuevamente el dibujo y que respondieran: *¿cuáles son las luchas? ¿Cómo afrontarlas?* Y, *¿cuáles son las conquistas?*[4]

El análisis crítico del instrumento en relación a estas tres cuestiones indicó que las respuestas se asociaron y que los sujetos parecieron haber comprendido las Luchas y las Conquistas como fases de la misma acción. Así también el Enfrentamiento asociado a la lucha y a la conquista, llevando a suponer que para los sujetos de la investigación el hecho de enfrentar la lucha ya era una conquista. Tales problemas técnicos en la construcción del instrumento (mismo que fue adecuadamente probado) o la metáfora que dirigió su construcción orientó las respuestas en el sentido de comprender el enfrentamiento de la lucha en el mismo sentido que Euclides da Cunha en *Canudos no se rindió*.

Ante tales problemas se vio la necesidad de reunir, en el procesamiento y análisis de los datos, las tres preguntas, primeramente para realizar el análisis de contenido, sintetizado en el

Cuadro 7, y enseguida para procesar el corpus producido a partir de las respuestas con ayuda del programa ALCESTE.[5]

El cuadro 7 describe cuatro tipos de luchas y conquistas que vienen siendo enfrentadas por la escuela, según los sujetos de la investigación: *mejores políticas públicas dirigidad a la educación y más recursos financieros; mejorías (físicas y pedagógicas) en la escuela, en todos los niveles de enseñanza; mejor formación académica y profesional; mejoría de las condiciones de trabajo y mejores sueldos*. Las categorías resumen los tópicos que vienen siendo reivindicados hace décadas en el área de la educación. Considerando la congruencia de estudiantes de medicina y pedagogía del primer año de universidad, con relación a tales luchas/conquistas, hay una evidencia de como a tales necesidades se integró el sentido común. Hablar de la escuela es hablar de tales necesidades, indicar como deben ser representadas sus luchas/conquistas.

CUADRO 7 – Categorías y subcategorías referentes a las preguntas ¿Cuáles las luchas? ¿Cuáles enfrentamientos? ¿Cuáles son las conquistas?

De acuerdo con Candau (1999) cuando afirma que «la escuela es una institución que forma parte de la historia de vida de muchas personas», se podría agregar que en cuanto espacio social se configura también como un espacio de búsqueda personal, y en esta perspectiva se cruzan luchas personales y sociales. Las categorías de *porqué vale la pena luchar, la iniciativa personal en el enfrentamiento, luchas y conquistas,* y las que reúnen *argumentos colectivos para el afrontamiento de luchas y conquistas* , son reconocimientos que definen dimensiones históricas y sociales que la escuela ubica y que identifican actuación (Candau, 1999).

Análisis del discurso por ALCESTE (*Analyse Lexicale par Contexte d'un Ensemble de Segments de Texte*)

Las preguntas *¿cuáles son las luchas*?, *¿cómo afrontarlas*? y *¿cuáles son las conquistas*? también fueron procesadas en el *software* ALCESTE 4.7 con el objetivo de investigar las semejanzas y diferencias estadísticas de las palabras compartidas en los discursos de los sujetos.

El procesamiento del programa (*software*) indicó un aprovechamiento del corpus adecuado para análisis y fue organizado en tres clases distintas. Las clases 1 y 2, formadas principalmente por alumnos de pedagogía, describen pautas de luchas, conquistas y enfrentamientos de la escuela, considerando que hay una diferencia de nivel o de abarcar del contexto en que tales palabras están insertadas. Especificando mejor, en la clase 1 se verifican reivindicaciones de un nivel político- social y la clase 2 se refiere más a un nivel pedagógico, a las metas u objetos pedagógicos de la escuela.

AQUÍ FIGURA

El análisis de las clases 1 y 2 consideró los parámetros presentados en el Cuadro 8:

CUADRO 8

Están presentes solamente en la clase 1 (100 %) las siguientes palabras: reivindicar (χ^2 = 22,35), deporte (χ^2 = 16,67); participación (χ^2 = 13,86), progreso (χ^2 = 11,06), infraestructura (χ^2 = 11,06).

Son discursos típicos de esta clase:

— Mejores sueldos, mejores condiciones de trabajo, recalificación de los Profesores a través del movimiento colectivo tanto de los Profesores como de toda la sociedad.

— Mejores recursos con organizaciones de la sociedad.

— Reivindicar ante el gobierno, Mejoría de la calidad con ayuda gubernamental.

— Concienciar a la población, es necesario mejorar la enseñanza.

— Poco a poco algunas escuelas públicas están consiguiendo superar las dificultades y ofrecer una enseñanza de calidad.

— Escuela con mejor infraestructura.

Están presentes solamente en la clase 2 (100 %) las siguientes palabras: debe/deben/deber (χ^2 = 14,63); diferencias/diferentes (χ^2 = 14,63); lugar (χ^2 = 14,63); Lugar (χ^2 = 11, 67); Acabar (χ^2 = 11,63); Poner/Puesto (χ^2 = 11,63); Prejuicio (χ^2 = 11,63); aula (χ^2 = 11,63); Hoy (χ^2 = 11,63).

Son discursos típicos de esta clase:

— Terminar con la repetición.

— Incluir a todos los niños y adultos con deficiencia.

— Observar al otro como una extensión de conocimiento y desarrollar tareas transformadoras.

— A través de la discusión, reflexión, decisión, acción grupal. Ya tenemos un avance significativo, pero hay mucho a transformar...

— Desarrollar el sentido crítico en los alumnos.

— La lucha y el poder de dar una clase con calidad, en un local agradable que puede contribuir al aprendizaje de los alumnos.

La clase 3 se diferencia completamente de las anteriores, revelando una preocupación del alumno con su trayectoria escolar y su futuro después de graduado.

Clase 3

AQUÍ TABLA

Están presentes solamente en la clase 3 (100 %) las siguientes palabras: amigo (χ^2 = 10,19); esfuerzo/esforzarse (χ^2 = 9,03); Realización (χ^2 = 9,03); objetivo (χ^2 = 5,60).

Son discursos típicos de esta clase:

— Estudiar mucho para conseguir ser un buen profesional.

— Dedicarse a la vida universitaria.

— Buscar avanzar para construir un futuro mejor, un empleo.

— Superar las dificultades que afrontamos en lo cotidiano.

— Tener la sabiduría de reconocer nuestros errores, la humildad de nuestras limitaciones.

Las luchas, conquistas y afrontamientos de los alumnos universitarios, analizados por el programa ALCESTE y por la realización del análisis de contenido, no indicó diferencias significativas. Quedó claro que los alumnos tienen una visión de la escuela constituida por representaciones que articulan una comprensión de escuela como una institución social y consideran que tal debería ser el objetivo de las políticas públicas del área y una comprensión de las posibilidades que la escuela puede (y que ellos desearían que pudieran), asegurar su futuro garantizando el éxito profesional.

Montaje final: la búsqueda de la metáfora de la escuela

Se busca en este tópico sistematizar y articular el resultado de los análisis de las respuestas de los sujetos en el dibujo y en las diferentes preguntas presentadas, con la intención de comprender cómo las representaciones sobre escuela se cruzan y promueven la reunión de ideas, imágenes que son próximas, produciendo una metáfora sobre a escuela que reúna los sentidos de la escuela para estos alumnos.

> La metáfora es esa figura de retórica que consiste en hacer que se reúnan ideas, imágenes que son próximas. Ella produce, por lo tanto, efectos de similitud, que residen en un disloque de sentido y en una substitución analógica [Mons, s/d: 12].

Reuniendo las categorías producidas, con los resultados del Cuadro 9, se observa que existen tendencias claras presentadas por los sujetos en las diferentes narrativas sobre la escuela: la escuela en cuanto institución social y la escuela en cuanto posibilidad de realización personal.

CUADRO 9. Cuadro síntesis de las categorías de análisis utilizadas

Ya en el título, cuando los sujetos producen una síntesis de los significados de sus respuestas, se observa claramente tal orientación. Buscando dar coherencia a su visión sobre la escuela, van repitiendo estas tendencias en todas sus respuestas: en la composición de sus dibujos, de los personajes, del texto sobre la escuela, en las preguntas que buscan revelar su identidad en los ítems que describen sus luchas, conquistas y enfrentamientos.

La escuela como espacio social, como institución educativa, como espacio público en que hay normas, límites, deberes u obligaciones, sostiene el imaginario de estos estudiantes y produce una referencia común, a partir de la cual son construidas representaciones sociales que orientarán la visión de escuela de estos estudiantes. En la expresión de las representaciones que tienen como contenido la escuela en cuanto *institución social,* los sujetos son más reivindicativos, y evidencian la importancia de la estructura física, de movimientos de luchas para organizaciones y conciencia de la importancia de la de la escuela, del gobierno, de políticas. Son representaciones de derechos y obligaciones

que acaban trazando escuelas ideales como sinónimo de buena escuela.

La escuela vista como *posibilidad de realización personal* articula el imaginario de los estudiantes con representaciones que ellos mismos construyen sobre su futuro. Los propósitos mismos de la escuela son en esta tendencia invocados para dar cuenta de las representaciones sobre el futuro. Son representaciones que presentan un componente afectivo más claro, con lo cual buscan evidenciar un desarrollo personal mayor. En el análisis realizado se observó que los estudiantes de medicina evidencian más claramente este tipo de representación al hablar sobre su escuela, su esfuerzo personal para recibir de la escuela todo lo que ella podrá ofrecer. Los estudiantes de pedagogía, que tienen como objeto la escuela, expresan representaciones ancladas en la función social de la escuela.

Estas tendencias también expresan paradigmas vividos históricamente por las teorías de la educación y que definieron consecuentemente formas de ver a escuela. Por un lado, una visión que partía de una profunda confianza en las posibilidades de la escuela porque desconsidera los desequilibrios sociales y los conflictos, por otro lado, una perspectiva de total desconfianza en la escuela en la medida en que ella legitimaría de forma arbitraria y discriminada sujetos provenientes de clases populares.

Así podemos afirmar que estas vertientes que definen el eje del drama vivido por la escuela, fundadas en el imaginario social son harmonizadas por representaciones sociales que traducen la comprensión de estos sujetos sobre su inserción socio-histórica, su constitución como ciudadanos, como al mismo tiempo acomodan los conflictos producidos por las dinámicas subjetivas.

Las representaciones sociales armonizan estas tendencias, anclándose en una pedagogía escolar que domestica la imaginación del alumno, reduciendo el imaginario sobre la escuela. Por lo tanto tal reducción no impide que el drama sea vivido. Falta luz a la escena, pero la pieza es así mismo puesta en escena y los sujetos se tornan personajes de una trama en la cual todas sus palabras se resumen en una tentativa de lucha desesperada para responder a los interrogantes fundamentales, razón de existencia de la escuela en cuanto institución social: *¿quiénes somos, como colectividad? ¿Quiénes somos? ¿Unos y otros*? *¿Dónde y en*

qué somos? ¿Qué queremos? ¿Qué deseamos? ¿Qué nos falta?

Bibliografía

ABRIC, Jean Claude, *A organização interna das representações sociais: sistema central e sistema periférico*. Tradução de Angela Maria de Oliveira Almeida e colaboradores, do original: L´Organisation Interne des Représentations Sociales; Système Central e Système Périphérique, en: Guimelli, Ch. Structures et Transformations des Representations Sociales. Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1994.

— *Jeux, conflits et représentations sociales*. Thèse de Doctorat, Universite de Provence, 1976.

ACOSTA, Sandra Ferreira. *Escola: as imagens que as representações sociais revelam*. Tese (Doutorado em Psicologia da Educação), Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação: Psicologia da Educação: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

BACHELARD G., *L'activité Rationaliste de la Physique Contemporaine*, Paris: Presses Universitaires de France, 1951

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: edição 70, 1977.

BERGER, John. *Modos de ver*. Lisboa: edições 70, 1982.

CASTORIADIS, Cornelius, *A instituição imaginária da sociedade*. Río de Janeiro: Paz & Terra, 1982.

DUBORGEL, Bruno, *Imaginaire et pédagogie*. París: Privat, 1992.

DURAND, Gilbert, *As estruturas antropológicas do imaginário*. 3.ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

— O *imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. 2.ª ed., Río de Janeiro: DIFEL, 2001.

— *A fé do sapateiro*. Brasília: UnB, 1995.

JODELET, Denise, *Folie et representátions sociales*. París: PUF, 1989

— (Org). *As representações sociais*. Rio de Janeir: Ed. UFRJ, 2001.

MAZZOTTI, T.B., *Núcleo figurativo, themata ou metforas?* Psicologia da Educação, *Revista do Programa de Estudos Pós-Graudados* (PUC/SP), S. Paulo, v. 2002 n. 14-15, p. 105-114, 2002.

MOSCOVICI, Serge, *Psicologia social - Representações sociais - Investigações em psicologia social*. Petrópolis - Río de Janeiro: Vozes, 2003.

— *A representação social da psicanálise*. Río de Janeiro: Zahar, 1978.

— *La psychanalyse, son image et son public*. París: PUF, 1961.

PORTO, MARIA DO Rosário Silveira, E*scola rural: imagens e representações*. Cuiabá: Universidade de Cuiabá (UNIC), 1999.

— y SANCHES TEIXEIRA, M.C, *Imaginario, cultura e educação*. São Paulo: Plêiade, 1999.

POSTIC, Marcel, *O Imaginário na relação pedagógica*. Río de Janeiro:

Jorge Zahar, 1989.
SANCHEZ TEIXEIRA, Maria Cecília y PORTO, MARIA DO Rosário Silveira, *Imaginário, Cultura e Educação*. São Paulo: Plêiade, 1999.
—, *Imagens da Cultura: um outro olhar.* São Paulo: Plêiade, 1999.
—, *Discurso pedagógico, mito e ideologia: O imaginário de Paulo Freire e de Anísio Teixeira*. Río de Janeiro: Quartet, 2000.

1. El estudio forma parte de un proyecto más amplio sobre Representaciones Sociales e Imaginario del Brasil, realizado con apoyo de la FAPESP y desarrollado por FCC, UFRJ y PUC/SP, éste a su vez parte de la investigación sobre el Imaginario Latinoamericano promovido por la MSH y coordinada por la Dra. Ángela Arruda/UFRJ.

2. Clasificación propuesta y desarrollada por: Katia Cilene de Mello Franco, Lúcia Pintor Santiso Villas Boas, Marisabel de Souza Prado Ribeiro, Rita Aparecida Pereira de Oliveira y coordinado por Clarilza Prado de Sousa, en el Programa de Post Graduación en Psicología de la Educación PUC/SP.

3. **¿FALTA TEXTO?**participiaran del análisis de los personajes Vivian e Yara. EL índice Kappa de 69,3 que indica la congruencia de los juicios entre los análisis fue considerado satisfactorio.

4. Esta forma de indagar surgió como una posibilidad después de la realización de la prueba previa, en la cual fue evidente la necesidad de presentar a los sujetos preguntas que los llevaran a expresar las acciones de lo cotidiano.

5. Este enfoque de análisis contó con la participación decisiva de los siguientes alumnos del curso de Post graduación en Psicología de la Educación de la PUC/SP: Cristina Novikoff, Irene García; Lima, J. A. S.

PARTE IV

LA MIRADA PROPIA: CARTOGRAFÍAS IMAGINARIAS EN MÉXICO

IMÁGENES DE AMÉRICA LATINA Y MÉXICO A TRAVÉS DE LOS MAPAS MENTALES[1]

Alfredo Guerrero Tapia

Cuando se escucha la palabra «México» o «América Latina» se evoca algún tipo de imagen, regularmente es la imagen de un mapa, de un mapa cartográfico; aunque en ocasiones es la imagen de alguno de los símbolos emblemáticos con los que se ha asociado a los países que integran a esta región del continente Americano. Cuando se solicita que se dibuje un mapa de algún país, la imagen mental es proyectada en el dibujo; en su construcción se pone en acción algún tipo de lógica o lógicas desde las que se le da sentido a la imagen. Precisamente es así como a través del mapa mental es posible escudriñar las dimensiones imaginarias de la representación social. Con la imagen del mapa se puede acceder a observar los elementos significantes de la representación, así como su relación con los significados desprendidos de los signos lingüísticos con los que tradicionalmente se opera en el estudio de las representaciones sociales. El mapa imaginario es así, por una parte, expresión de los procesos de objetivación y anclaje que caracterizan la génesis y configuración de la representación social, a la vez que producto histórico-cultural. El mapa imaginario, evocado como fluido de significantes que se objetivizan para emerger como una configuración, encierra para ser develados los sentidos emanados de las dimensiones propias en las que los seres humanos crean sus realidades.

El mapa imaginario expresa una representación social donde la imagen tiene un papel preponderante. La imagen tiene el papel de «corpus de significantes». Es donde tiene presencia la dimensión imaginaria de la representación social. Pero la lógica

de estructuración no responde a los mismos principios que intervienen en la creación de significados que parten de signos linguísticos. La imagen en tanto «corpus de significantes» condensa lo espacio temporal con las afectividades. Eso la convierte en «magma de significaciones»,[2] es decir, en movimiento permanente sin estructura alguna. La imagen es al mismo tiempo pasado, presente y futuro. En consecuencia, en la construcción de la imagen intervienen distintos procesos psicosociales como la memoria colectiva, la fantasía social, las identidades, las actitudes, el egocentrismo social y otros, así como procesos psicológicos individuales como el egocentrismo individual, las facultades perceptuales, la imaginación y la experiencia biográfica singular. Como «magma de significaciones» la imagen objetivada en el mapa es a la vez que expresión instantánea, momento del proceso perenne de transformación representacional.

De esta manera a través del mapa imaginario nos pudimos acercar a responder preguntas tales como: ¿cuáles son las imágenes que se tiene en México hoy día sobre América Latina y México? ¿Qué contienen esas imágenes? ¿Qué representan esos mapas imaginarios? ¿Qué sentidos se les otorga hoy día a nociones como la de América Latina y México?

Se ha señalado en capítulos anteriores de este libro que los procesos de integración regional que viven actualmente todos los países del continente americano tienen repercusiones no sólo en las identidades de quienes habitan estos países, sino también en los imaginarios y representaciones sociales que se han generado sobre los propios países, las regiones y el continente. Procesos desiguales que no sólo abarcan la integración económica a partir de la liberación de las fronteras a los mercados, sino también la transformación o permanencia de las culturas de esos pueblos. El término «aldea global» concretiza una de las tantas imágenes que se han creado para referirse a esta nueva circunstancia histórica.

La discusión sobre América Latina (AL) no es nueva, como se ha indicado en capítulos anteriores de esta obra. Se remite hasta los orígenes del propio concepto a mediados del siglo XIX, posterior a los movimientos de independencia de México, Centro y Sudamérica. La fuerza e intensidad de la discusión ha fluctuado en las distintas épocas. Hoy día cobra nuevos bríos de cara a los procesos de globalización e integración regional. A

diferencia del pasado en que la discusión abarcaba fundamentalmente los problemas geopolíticos, históricos y culturales, pues se postulaba la intencionalidad de crear una gran nación, una «Patria Grande» como la denominaba Simón Bolívar, que comprendiera desde México hasta la Patagonia en tanto pasado común así como anhelos compartidos, hoy día el debate se centra principalmente en los aspectos económicos y societales, soslayando la dimensión cultural en donde habitan los anhelos y las utopías. El mayor conocimiento generado sobre esta región en las últimas décadas con las aportaciones de distintas disciplinas sociales se sitúa en las problemáticas económicas, políticas y societales como son, entre otras: establecimiento de mercados comunes, acuerdos bilaterales y multilaterales sobre migración, extradición, procesos democratizadores, experiencias de gobierno, intercambios tecnológicos, educativos, etc.

Sin duda que esta clase de conocimiento es muy importante en la construcción de los proyectos sociales, sin embargo el conocimiento de los imaginarios contemporáneos de AL reviste una importancia similar. En esta dimensión habitan los imaginarios y las ideologías, representaciones sociales, las creencias y mitologías, los anhelos y utopías, que forman las cosmovisiones que poseen estas sociedades, desde las cuales derivan los sentidos que otorgan a sus modos de vida cotidianos, como a la construcción de sus horizontes de futuro.

De este modo, la contribución de la teoría de las representaciones sociales al estudio y comprensión de los fenómenos de la cultura subjetivada, permitió adentrarse en el conocimiento y reconocimiento de algunos aspectos centrales de los imaginarios latinoamericanos contemporáneos, en un afán de comprender desde la investigación psicosocial el sentido existente y la fuerza imaginaria de lo que representa hoy día en México lo que es América Latina y México. Para ello se realizó una investigación en 418 estudiantes de primer ingreso de instituciones de educación superior de carácter público de cuatro estados, cuya composición de edad y sexo aparece en la tabla 1.

Tabla 1. Composición de sexo y edad en la muestra de los estudiantes del estudio.

AQUÍ TABLA

A pesar de que la muestra tuvo una composición mayoritariamente femenina (62 %) con relación a los hombres (38 %), se

ha visto que el sexo no tiene una influencia definitiva y significativa en la construcción del mapa mental a esta edad de los sujetos (20,7 años de promedio), como lo señala Saarinen (1973).

Se aplicaron cinco cuestionarios solicitando diversas informaciones sobre el mapa de México. Pero el presente escrito se basa únicamente en lo analizado del primer mapa, que fue un mapa evocado, sus significantes y significados; del mapa que indagó sobre la imagen de América Latina y del cuestionario de frases incompletas sobre los distintos estados que conforman México. El cuestionario que solicitaba la evocación del mapa fue el primero que se aplicó en la sesión para que la imagen habida no tuviera ninguna referencia visual que pudiera interferir en la evocación. Cuando se concluyó la tarea de este primer cuestionario, se aplicó el cuestionario relativo a la imagen de América Latina, cuyo procedimiento se describe más adelante.

El país se dividió en cuatro regiones de acuerdo a las coordenadas geográficas marcadas por los puntos cardinales. Son las regiones que oficialmente se reconocen para la ubicación de los estados en la división política del territorio mexicano (véase la figura 1).

AQUÍ FIGURA 1

Los estados del país dentro de esta división política en los cuales se aplicaron los instrumentos de investigación se muestran en el mapa de la figura 2. Los estudiantes participantes de estos estados constituyeron la muestra de 418 sujetos.

México en América Latina

¿Cómo se imagina a México dentro de América Latina? En esta parte de la investigación se les proporcionó a los sujetos un mapa del continente americano sin división política y se les solicitó que resaltaran con un lápiz de color a América Latina.[3] En una hoja aparte se les pidió que escribieran los nombres de los países que integran a América Latina. De los 405 que realizaron la tarea 147 (36,29 %) colorearon el área geográfica que corresponde al área prototipo de AL, es decir, al área que va desde la frontera norte de México hasta el extremo sur del continente, incluyendo las islas del Mar Caribe, que también aparecían en el mapa. Véase en la figura 3 un ejemplo del dibujo hecho de este

mapa prototipo.

El hecho que cuatro de cada diez estudiantes posean una imagen que corresponde a la imagen prototipo, muestra la relativa fuerza que tiene la imagen de AL. La imagen en el resto de los sujetos mostró variaciones que fueron desde la exclusión total o parcial de México, Centroamérica, la región de los países del Mar Caribe, o América del Sur, hasta la inclusión de áreas geográficas de América del Norte, correspondientes a los Estados Unidos de Norteamérica, Canadá y Alaska. En la figura 4 se muestran las proporciones de estas variaciones.

POR AQUÍ FIGURAS 2-5

Por alguna o varias razones es menor la fuerza de la imagen prototípica de AL. Lo más notable es la exclusión que se hace de los países del área geográfica del Mar Caribe. Y si bien uno de cada diez estudiantes excluyeron a México, la misma proporción lo hizo con parte o toda Sudamérica. En este último caso sobresale que la exclusión parcial comprende fundamentalmente el área correspondiente a Brasil. Véase un ejemplo en la figura 5. Llama también la atención el hecho que Centroamérica es la parte con menor exclusión, es decir, la región que prácticamente todos los sujetos consideran en su imagen.

Estos datos muestran cómo en estudiantes universitarios de México hoy día la imagen que se tiene de AL posee una fuerza relativamente baja. No sabemos cómo era antes, pero las distintas variantes expresan una fuerza imaginaria dominante, lo que nos lleva a preguntar si la imagen prototípica se está diluyendo o, por el contrario, está adquiriendo una fuerza creciente. América Latina, más allá de la didáctica de la geografía en la escuela[4] y del reconocimiento de su inexistencia en la división política del continente americano, es una noción, o una idea, que surgió históricamente como elemento de identidad que se ha proyectado hasta nuestros días en el imaginario de los pueblos de estas áreas geográficas.

La exclusión de México reviste una importancia especial, pues si bien su ausencia en la imagen ocurre en uno de cada diez estudiantes, la exclusión aparece en sujetos de cada una de las cuatro regiones investigadas. Sin duda que esta exclusión algo tiene que ver con la manera como se enseña la geografía en la escuela desde su nivel elemental hasta superior. La ubicación de los continentes y países se hace con relación a los hemisferios

norte y sur; también con relación a la línea imaginaria del ecuador y a los meridianos. De este modo se dice que México se ubica en el hemisferio norte y es parte de la América del Norte. Pero esta es una cuestión y otra es el conocimiento y reconocimiento histórico de la existencia de toda una región del continente a la que se le ha denominado América Latina. Esta noción y su respectiva imagen circulan en la actualidad dentro de los medios de información impresos, televisivos, radiales y electrónicos. No es un problema en el ámbito de la información. Quizás el problema se sitúe en las transformaciones identitarias producto de los impactos culturales de la globalización, es decir, de los multireferentes a los que hoy día se tiene acceso mediante la comunicación electrónica satelital.

Incluir, por otra parte, a los Estados Unidos de Norteamérica (EE.UU.), Canadá y Alaska, o alguna parte de ellos dentro de la imagen de AL también reviste una importancia especial. Fue el caso de 84 sujetos de la muestra (21 %) quienes en su imagen Latinoamérica inicia al el norte en algún área de los EE.UU. o comprende todo el continente. Pero de especial interés resultó la forma como se proyectó la imagen en quienes incluyen a parte de los EE.UU. Si se observan las figuras 6 y 7, se notará que la parte que se incluye es el área del sur de los Estados Unidos. Se podría pensar que ello se debe a que en todo el país de EE.UU viven en la actualidad cerca de 20 millones de personas de origen mexicano. Y quizás en los sujetos de la muestra exista algún pariente cercano o lejano que habite en aquel país, y ello funcione como elemento identitario del contenido de la imagen. También podría pensarse que esta imagen es producida por la consideración de que en estas zonas se hable el español en un número considerable de la población; que sea la lengua el aspecto que promueva la inclusión de estas zonas dentro de la imagen. Otra posibilidad vendría a ser desde la óptica de la memoria colectiva, ya sea un su dimensión antropológica mediante la pervivencia de los signos lingüísticos (Pérez-Taylor, 2002), o de la dimensión representacional de la memoria social (Laurens y Roussiau, 2002). La memoria que pervive en el imaginario de lo que alguna vez fueron territorio que pertenecieron a México y que fueron despojados por los EE.UU. en 1824, 1836 y 1848 (véase la figura 8). Habría también que considerar la posibilidad que la inclusión de estas áreas geográficas en la imagen responda a elemen-

tos de re-conocimiento identitario por parte de los sujetos, es decir, que haya de por medio una valoración positiva que juegue el papel de «atractor» imaginario.

AQUI INSERTAR FIGURAS 6-8

El conocimiento que se tiene de los países que integran AL, por otra parte, no se corresponde a las características de la imagen. De los 33 países que comprende América Latina, en promedio se conocen dos quintas partes. Este fue el resultado del análisis de los nombres que escribieron los sujetos sobre los países que la integran. Aún para quienes poseen una imagen prototípica, desconocen más de la mitad de los países, o al menos desconocen su nombre. Este dato nos lleva a afirmar que el nivel de información que se tiene en el campo de la representación sobre el objeto AL se mueve en una dimensión diferente, aunque paralela, al de su imagen. La imagen supera y expresa mucho más del objeto que su dimensión informativa-lingüística. El no haber correspondencia entre el conocimiento que se tiene de los países que conforman a AL con su respectiva imagen, también nos habla de que el objeto AL está más bien asociado a una imagen que a un conocimiento expresado a través de la lengua. Lo que también genera nuevas preguntas a la teoría de las representaciones sociales en el sentido que tiene la dimensión imaginaria dentro de ellas, pues su lógica no es precisamente la que se reconoce en la «arquitectura del pensamiento social» y sus caracterizaciones estructurales (Flament y Rouquette, 2003). Sin embargo, también puede estar operando otro proceso: el olvido, pues recordemos que los sujetos son estudiantes de primer ingreso a una carrera universitaria. Todos ellos cursaron en los tres niveles educativos que les preceden la asignatura de Geografía de México y del mundo.

En estos programas curriculares se enseña los nombres de todos los países del continente americano. Debieron aprendérselos. Sin embargo, pudo resultar un aprendizaje no significativo que provoca el olvido, la no retención de los mismos.

Representación social e imaginario en el mapa mental

Hemos dicho que a través del mapa mental es posible adentrarse en las dimensiones imaginarias, significantes y significa-

das de la representación social, ya que el mapa imaginario es al mismo tiempo producto histórico-social y expresión de procesos de *objetivación* y *anclaje* propios de la representación social. El mapa imaginario considerado como una manifestación de la representación social de un espacio y un medioambiente está plagado de significantes y significados, unos provienen de la psicología personal, que es propia del individuo (Aragonés, 1986; Piaget e Inhelder, 1956; Piaget *et al.*, 1971) y otros del contexto sociocultural e histórico donde se desenvuelve la persona, es decir, del tráfico comunicativo y las prácticas sociales en la vida cotidiana del o los grupos sociales con los que se identifique. Estos atributos propios del mapa imaginario fueron esclarecidos hace varios años por Milgram y Jodelet (1976) y Milgram (1984) de cara a los planteamientos dominantes en aquella época dentro de la psicología cognitiva y la psicología ambiental. Desde los primeros estudios que realizaron estos autores sobre los mapas mentales de la ciudad, hasta los debates posteriores que continuó Jodelet (1989) en su diálogo con los psicólogos ambientalistas, se mostró que los mapas mentales no solamente constituyen un fenómeno de «cognición ambiental», sino que poseen características similares a los fenómenos de representación social, pues estos productos mentales son provistos de significado por los sujetos que los elaboran además de que dichos significados son compartidos.

El asunto del significado, así, es central para distinguir una cognición del ambiente de una representación social. El significado es un elemento que enlaza, asimismo, los procesos representacionales con otros procesos psicosociales, como es la identidad del grupo. Sin embargo, es necesario reconocer que el «mapa imaginario» (o también «mapa mental») es un constructo teórico que se han formulado para referir un fenómeno complejo psicológico y psicosocial. Como dice Aragonés (1986) nadie ha visto nunca un mapa mental, y agregamos, ni un mapa imaginario. Al igual que muchos otros conceptos y categorías teóricas dentro de la disciplina psicológica, los mapas mentales han sido útiles para explicar la forma como se construyen estructuras (cognitivas, sociocognitivas, mentales, imaginarias, representacionales) en los individuos, los grupos y las sociedades, sobre el espacio, el lugar, el territorio, el ambiente, el planeta, el mundo, y todo lo que en ello se contiene. En otras palabras, es-

tos constructos sirven para comprender la forma como los sujetos (individuos, grupos, sociedades) internalizan las formas objetivadas de la cultura y las formas físicas del medioambiente, y construyen sus imágenes mentales. De ese modo, se conoce más de los procesos psicosociales que intervienen en la construcción del pensamiento social. Pero también los mapas mentales son útiles para conocer la elaboración imaginaria del objeto mismo, es decir, lo que no existe más que como construcción imaginaria (Durand, 1964; Lizarazo, 200). Así, el mapa imaginario encierra en su contenido no sólo información sobre el espacio territorial y el medioambiente, sino también aspectos histórico-culturales (alegóricos, míticos, emblemáticos, estéticos, etc.) porque no sólo es producto del conocimiento e información que los sujetos poseen sobre ese objeto, sino es también producto de la imaginación, es creación humana (Castoriadis, 2002).

En una obra singular Moliner (1996) estudia la relación entre imágenes y representaciones sociales. La reflexión que hace y la evidencia que muestra van de la teoría de las representaciones sociales al estudio de las imágenes sociales. Este autor reconoce que la noción de imagen posee una especie de omnipresencia, por lo cual es difícil de asir. El término de imagen, para él, no recobra para todos las mismas realidades, es según el empleo semiológico que se le da ya sea dentro de la antropología o la psicología cognitiva. Así, establece, que la imagen es para unos una prolongación de la percepción; para otros, es un ensamble de informaciones memorizadas, o más aún, de reflejos en un receptor de comunicaciones orquestadas por un emisor. Para otros más, la imagen es la metáfora de un discurso. Y para otros más, es la resultante figurativa y mental de ese discurso. Con tal diversidad queda entonces la interrogante de cuáles son los límites de la noción de imagen. El hecho que haya una definición distinta en las diferentes disciplinas muestra, según Moliner, la riqueza de la noción y su valor heurístico, pero también las dificultades para su operacionalización. Por su parte Valera (2000) considera que la concepción del significado espacial como un «valor añadido» a la información cognitiva, va a estar presente en la literatura sobre los mapas cognitivos, y «[...] la relación entre cognición y simbolismo se resolverá claramente a favor de la primera. Así, en su trabajo de 1977 Downs y Stea ven el símbolo ambiental como un producto y un soporte de los propios

procesos cognitivos en relación al espacio: es una forma rápida de condensar información relativa a un espacio y evocar rápidamente la información referida a él [...]. Como consecuencia de ello, la persona es considerada como un mero reconocedor de información más o menos condensada privándola de los aspectos agenciales inherentes a los procesos de simbolización y, en general, de interacción con el espacio. Además, se resalta el carácter estático, permanente, afijado del símbolo-etiqueta descontextualizándolo temporal, social y culturalmente». Y añade: «[...] una perspectiva que contemple, como decía Milgram, el estudio del significado espacial con todas sus consecuencias pasa, indefectiblemente, por el análisis de los aspectos simbólicos del espacio [...]. Así, desde el estudio de los lugares simbólicos del cristianismo de Halbawchs (1950) hasta el valor simbólico de los lugares históricos para explicar la identidad nacional irlandesa [...] o inglesa [...], pasando por los ya citados trabajos en la línea transaccionalista, aparece un mapa de investigaciones y reflexiones teóricas que, superando una mera consideración instrumental del entorno, vinculan a éste con el desarrollo de la persona y de los grupos sociales y de los procesos generadores de identidad...» (Valera, 2000: 139).

En efecto, es difícil con los métodos convencionales tradicionales de la investigación experimental sobre las imágenes, acceder a los significados y simbolismos que encierra el mapa mental, pero más complejo aún es penetrar a las dimensiones imaginarias y productoras de sentido. Se requiere, entonces, del uso categorial y procedimental de métodos como la hermenéutica[5] (Gadamer, 1977; Lizarazo, 2004), la semiótica (Magariños de Morentín, 2000; Sansón, 2000), o la iconología (Alberú, Cuadriello, Rueda y Uribe, 1995). Fue así que, en la búsqueda del sentido y lógica de construcción de los mapas imaginarios de México, el problema apareció en toda su magnitud. Lo que condujo al empleo de aquellos instrumentales interpretativos y comprensivos que permitieran dilucidar algunos de estos movimientos fenomenológicos. Un primer acto epistémico que se tuvo que hacer fue reconocer que la dimensión imaginaria de la representación social emerge y se mueve con una lógica distinta a la del significado construido por el signo lingüístico. Es decir, reconocer la reflexividad del signo y reconocer que, en efecto, hay signos fuera del lenguaje, justo constituyendo la dimensión imagi-

naria (Durand, 1992). Entendido así, en el pasaje del dibujo al signo lingüístico operan un conjunto de mediaciones activadas por la tríada sujeto-cultura-historia. Con este proceder epistemológico se procedió a trabajar en el análisis del primer mapa evocado, sus elementos significantes (signo-imagen y signo lingüístico), así como sus elementos significados. Se realizó una «desemiotización» de la imagen (del mapa), es decir, se fueron extrayendo elementos y propiedades del conjunto de la imagen objetivada en el dibujo para observar su morfología y contenido, así como su articulación entre sí. Cada dibujo plasmado en el mapa es un «elemento significante» que posee distintas funciones, dadas aquí por la acción del lector y su marco de significaciones, que no es otro que el marco de lo histórico-cultural en que se mueve tanto el interpretante con el sujeto poseedor de la imagen, esto es, quienes dibujaron el mapa y quienes lo «interpretan». Se seleccionaron algunos de sus significantes nucleares con el objeto de encontrar su sentido a partir del análisis de los campos semánticos expresados en sus significados. También se observó la fuerza de la representación imaginaria que, como dice Callois (1998), no reside en su vínculo con lo real, es decir, si la imagen es o no objetiva, si corresponde o no al objeto real, sino a su capacidad de producir un espacio o atmósfera mental colectiva desde la cual se configuran las imágenes. Los resultados que se presentan adelante se organizaron de tal modo que se pudiera facilitar la visión de la fisonomía que tiene México en su dimensión imaginaria y significada de la representación social. Pero antes de presentar los resultados de estas operaciones es importante hablar algo de las lógicas encontradas en la construcción del mapa imaginario de México.

Lógicas de construcción del mapa imaginario de México

Sin ser las únicas, pues el mapa imaginario en tanto representación social es al mismo tiempo producto histórico-cultural y objeto complejo, se encontraron cuatro lógicas y distintos sentidos que fueron develados mediante operaciones analíticas y hermenéuticas que conjugaron las propiedades de la imagen con las de conocimientos, informaciones y simbolismos habidos en el presente. Estas lógicas encontradas fueron:

1. La *forma*. En donde se distinguieron dos elementos: territorio y fronteras.

2. La lógica *espacio-temporal* y los sentidos de: egocentrismo; regionalismo; presentismo; y lo histórico-cultural.

3. La lógica de los *mundos natural y humano*.

4. La lógica de la *identidad* (el Ego y la Otredad; el Alter y el Alter-Ego), y el sentido de pertenencia.

Se habla de lógicas no en el sentido de un razonamiento categorial o de una estructuración conceptual, sino de una semántica y hermenéutica de la imagen (Lizarazo, 2004). Es decir, la *lógica* entendida aquí no se refiere a las estructuras básicas de razonamiento y sus funciones, a los silogismos e inferencias (Gaytán, 2004), sino a la materia icónica propia de las imágenes y su forma de movimiento que le articula o relaciona entre sí y con las demás (Bachelard, 1957). El imaginario no se comporta como se comporta el pensamiento social donde tienen cabida las representaciones sociales. Como establece Vergara (2003: 104-105) «[...] el imaginario comporta la emergencia contradictoria de imágenes articuladas con signos diversos y permiten una composición que da cierta estabilidad y compensación [...]». Este autor reconoce «[...] los siguientes aspectos fundamentales: *a*) lo imaginario no refiere a algo, es decir, no "representa" de manera directa; *b*) su presencia se reconoce a partir de sus efectos, por su peso en la vida cotidiana social; *c*) la imaginación imagina sin cesar y se enriquece con nuevas imágenes [Bachelard, 2000:28]; por tanto, *d*) no permanece inmutable sino que modifica los sentidos establecidos *e*) en una dialéctica relación entre dichos flujos y las modulaciones socioculturales. En este sentido, el imaginario refiere más a los *procesos* que a las situaciones o "productos", por lo que su cualidad articuladora es la principal forma de su "ser"; es su condición de *nexo* entre el flujo psíquico y la cristalización simbólica lo que configura su dinamismo e "inestabilidad" creadora».

1. *La forma de la imagen México*

Como objeto imaginario México tiene una forma y ésta es una forma cartográfica, un mapa, al menos así fue evocada a

partir de la solicitud hecha a los sujetos; aunque en la imagen del mapa no se agota la imagen de México. La lógica en que se construye la forma es la reproducción del prototipo asimilado como experiencia colectiva. El prototipo se reproduce en lo cotidiano dentro de la institución escolar, a la que todos los sujetos investigados han formado parte. Prototipo que también se difunde constantemente en los medios de comunicación y que es alimentado constantemente con una multiplicidad de asociaciones, que se convierten en fuente experiencial para los grupos sociales. La lógica de la forma cartográfica es, en primera instancia, la lógica de la reproducción del prototipo. Pero en una segunda instancia en esta lógica están implicadas las propiedades significantes que hacen a la delimitación, porque toda forma delimita. Así, en la forma cartográfica la delimitación conlleva lo que queda dentro y lo que queda fuera, esto es, el territorio y sus fronteras. La imagen se reproduce a partir del prototipo pero la lógica de construcción de la forma lleva implícito la delimitación del territorio a partir de sus fronteras.

Todo país en una imagen cartográfica se define por sus fronteras que delimitan su territorio. De este modo, territorio y fronteras son elementos significantes que aparecieron en todos los sujetos.

¿Cuál es la lógica y contenidos de estos significantes que al mismo tiempo que están definiendo a México, se están anclando en lo histórico cultural y en el presente?

a) *Territorio*

El territorio dentro de la imagen es de suma importancia debido a que define la forma y los límites del objeto de representación, sobre todo cuando se trata de un país o una región geográfica. Señala Jodelet (1989) que tanto las representaciones socio-espaciales como las representaciones cognitivas del espacio presentan las mismas características, en donde destaca un aspecto estructural, basado en la selección de señales significativas y un aspecto relativo a la memoria social. Reconoce que la interpretación que hacen los sujetos de su medioambiente, su experiencia e incluso sus conocimientos, todo ello está claramente en función de los valores sociales y culturales, y desde luego, de la memoria, los afectos, las emociones, los temores, las creen-

cias, los prejuicios, las concepciones, las capacidades mentales, los hábitos, expectativas, y otros valores idiosincráticos que se reproducen a través de los factores institucionales, económicos y físicos, que no sólo caracterizan al medio ambiente público, sino que son parte fundamental del flujo de información en ellos. Ella dice: «[...] una casa no es necesariamente la "misma" casa cuando es percibida por gente distinta. Esto es imbuido con el significado y la significación con respecto a factores tales como la localización, su posición natural, su tamaño y preminencia, su vecindad, su integración con o protección desde el mundo de afuera, etc.». Y continúa: «[...] el espacio, lejos de ser neutro, es el soporte de indicadores simbólicos y de proyecciones sociales que orientan la selección de las informaciones y las maneras de apropiación [...]. Es sobre todo a continuación del análisis que Lévi Strauss (1955) hizo del pueblo Bororo que la disposición del medio ambiente ha sido pensada como la objetivación de un orden simbólico y de organización social. Por este proceso de *objetivación*, el espacio viene a representar, quizás ser leído como una representación, y nos conduce a las representaciones» (Jodelet, 1989: 33).

Lo que se trataría de ver es cómo los individuos y grupos se sitúan en tanto sujetos sociales en un territorio imaginado, cómo las representaciones espaciales se convierten en representaciones socioespaciales, en la medida que es el grupo social al que se pertenece o se quiere pertenecer, o al que de ningún modo se quiere uno identificar, el mediador del reconocimiento de lo conocido y deseado, de lo recordado, de la reintegración de los lugares al espacio, de la memoria social. «Las piedras cambian de atractivo y de significación en función de aquellos que las ocupan» (Jodelet, 1989: 37).

Entonces, adentrándonos al territorio no como espacio geográfico, geodésico, o espacio ambiental ¾el cual ha sido reificado por las instituciones del Estado y algunas instituciones de la sociedad, con categorías político-administrativas (municipales), agrarias, geográficas, etc.¾ sino como territorialidad simbólica, nos encontramos que estas representaciones territoriales responden a lógicas distintas que emanan del interior de las culturas a las que pertenecen las personas. Nos dice Barabás (2004: 20): «La territorialidad ha sido estudiada por la geografía humana, la geografía del paisaje, el medioambientalismo, la historia de

las religiones, entre otras especialidades. Esta última y la etnología, después de las aportaciones claves de M. Eliade (1967), R. Otto (1965), M. Leenhardt (1961), entre otros, sobre lo que podríamos llamar *espacios sagrados*, se habían alejado de la temática. Recientemente se ha vuelto a abordar, desde la fenomenología y otras perspectivas analíticas, lo que ha venido a complejizar y enriquecer la interpretación de los territorios como sistemas de símbolos, cuya existencia simbólica puede tener tanto peso como su existencia fáctica, ya que sirve de fundamento para determinar linderos y fronteras, cuando éstos han sido históricamente alterados pero conservados en la memoria colectiva y en el uso ritual». Y continúa señalando que «tanto los territorios locales como los globales tienen puntos geográfico-simbólicos especialmente significativos para los usuarios, generalmente sagrados. Estos puntos referenciales son considerados emblemáticos y pueden ser identificados como lugares: centros a partir de los cuales se trazan caminos (redes) y se establecen las fronteras comunales, subregionales y étnicas. Los lugares y las marcas en ellos, son percibidos y vividos como únicos y ajenos a cualquier representación global del espacio, aunque responden a esa representación» (Barabas, 2004: 23).

Al evocar la imagen de México se activaron todos los procesos antes mencionados, y de ese modo se dibujó el mapa. Al extraer la forma territorial del dibujo se destacaron dos aspectos: la forma del cuerpo territorial, y los límites de esa forma, es decir, las fronteras.

La forma territorial de México

El análisis de la forma territorial se realizó mediante la comparación del mapa dibujado con el mapa prototipo. Para el caso de México su imagen prototipo es muy distintiva por contener tres elementos diferenciados: dos penínsulas y un cuerpo inclinado 45° (véase la figura 9). Todos los mapas dibujados se contrastaron con la imagen prototipo, obteniéndose el siguiente resultado.

De los 418 mapas dibujados, el 100 % evocó una imagen simétrica al prototipo. Tres casos dibujaron el mapa invertido, es decir, la forma correspondiente a la península de Baja California que en el mapa prototipo se encuentra a la izquierda del cuerpo

central del mapa, se dibujó a la derecha. Asimismo, la forma peninsular de Yucatán que se encuentra a la derecha del cuerpo central en el prototipo, se dibujó a la izquierda. Se trata de una imagen invertida, que más bien responde al procesamiento cognitivo psicológico particular de cada uno de los individuos, y que es análogo a la dislexia en la dimensión lingüística.

POR AQUÍ FIGURA 9

Se puede hablar de la existencia de una fuerza prototípica de la imagen de México, que está presente como sustrato del imaginario mexicano, sobre el cual se sobreponen bajo sus propias lógicas los otros significantes. La imagen de la forma México, evocada con esa fuerza, nos indica que la territorialidad está presente como fundamento de otros procesos mentales que se van sobreponiendo.

b) *Fronteras*

Los límites espaciales son un elemento importante porque definen propiamente al objeto. Geográficamente estos límites se establecen de acuerdo a coordenadas espaciales que implican los cuatro puntos cardinales: norte, sur, este y oeste. Al parecer en el mapa imaginario no necesariamente se siguen estos referentes, sino más bien se representa lo que esta más allá de esos limites, o lo que define hacia dentro el espacio territorial. Desde luego que este aspecto está muy relacionado con la forma de la imagen. Toda forma es conjugación de límites. En el caso de México por sus características geográficas de país es un espacio delimitado en dos de sus límites por espacio territorial (frontera norte y frontera sur) y en los otros dos por sendos océanos (Pacífico al Este y Atlántico al Oeste).

En la imagen estas delimitaciones resultan muy interesantes pues en el caso de las fronteras territoriales (Norte y Sur) los significantes y el significado expresado muestran contenidos y cargas emotivas muy distintas. El límite norte, la frontera norte, es representada a través de los dibujos con una delimitación no natural sino construida, una barrera, un muro, una línea que remarca el limite y la diferencia entre México y los Estados Unidos de Norteamérica. Pero ¿qué expresa la imagen en sus contenidos afectivos y emocionales? Una situación contradictoria: por una parte denota violencia, maltrato para los emigrantes mexi-

canos («indocumentados»), barrera, obstáculo para el tránsito hacia los EE.UU.; pero por otra parte denota atractivo, el «sueño americano», expresión que sintetiza la visión que tienen muchos mexicanos sobre un país de muchas oportunidades de trabajo que permite salir de la pobreza, aunque se sufra de iscriminación y maltrato; de la oferta más amplia de variedad y exotismo de mercancías. Pero, sobre todo, una ambigüedad emotiva en la medida que parientes cercanos o lejanos habitan ese país. Desde luego varios casos representaron también la frontera natural del Río Bravo.

Este contenido de la imagen aparece en un número importante de los sujetos investigados. Aquí lo importante no es el número en que aparece, su frecuencia, sino su aparición en sujetos de las cuatro regiones investigadas, lo que se traduce como significantes y significados de gran fuerza imaginaria (véanse las figuras 10, 11, 12 y 13).

AQUÍ FIGURAS 10-13

Por el contrario la frontera sur tiene otra connotación. Sus significantes imaginarios y lingüísticos y sus significados manifiestan dos situaciones: una, la división espacial marcada por una línea sin ninguna carga afectiva y desprovista de otra clase de contenido; y dos, una frontera abierta, es decir, sin el establecimiento de un límite, como continuidad territorial. De igual manera este tipo de dibujo apareció en las cuatro regiones estudiadas. Véanse las figuras 14, 15, 16 y 17.

AQUÍ FIGURAS 14-17

¿Por qué estas diferencias tan marcadas entre las fronteras que establecen los limites territoriales? Sin duda que tienen que ver con la historia de las relaciones entre México con los EE.UU. y el tipo de relación que hoy día se vive con ese país vecino. Relaciones que son conflictivas, contradictorias, ambiguas. Por un lado, como se vio en los mapas de América Latina, la historia de despojo territorial e invasión norteamericana que todavía se albergan en la memoria colectiva y que se expresa en la imagen de los mapas, suscita una predisposición (significantes) hacia una valoración negativa del vecino país, que se va a contemporanizar con cargas afectivas negativas. Pero por otra parte, el hecho que vivan veinte millones de personas de origen mexicano dentro del territorio norteamericano y que sea un «atractor» de la población más pobre en su expectativa de mejorar su ingreso

y calidad de vida,[6] resulta en un «polo imaginario» de atracción. Así también lo es para sectores cosmopolitas de la clase media y los de mayor ingreso de todo el país, para quienes el «modo de vida americano» les es sumamente atractivo, de tal modo que se ha convertido en un «modelo de vida». Y especialmente para los mexicanos que viven en las ciudades de la franja fronteriza, cuyos intercambios económicos y socioculturales son intensos, sus vivencias con relación a los EE.UU. se mueven entre una identidad declarada y la animadversión. Lo que ha generado también fenómenos de sincretismo complejo, de conflicto político social y de estilos de vida en una región caracterizada por sus zonas áridas, desérticas, que son motivo de estudios antropológicos y sociológicos (Salas y Pérez-Taylor, 2004).

2. *Lógica espacio-temporal en la imagen de México*

La lógica con la cual se construye la dimensión espacio-temporal en el mapa se asienta en cuatro aspectos: el egocentrismo, el regionalismo, el presentismo[7] (lo coyuntural del momento), y lo histórico-cultural. Espacio y tiempo se condensan en el mapa dentro del corpus de significantes. Son expresiones imaginarias que se objetivizan dentro del territorio, dando lugar a «territorios culturales» (Giménez, 2000) pero en la mentalidad social. Pasado y presente son también vivencia condensada representada en una unidad constitutiva de la imagen. Es «copresencia de todas las dimensiones de lo social, todo el tiempo» (Rawicz, 2003).

a) *Egocentrismo*

Tal y como ya se había constatado en los estudios de Milgram y Jodelet (1976) con los mapas mentales de París; Saarinen (1973) en su estudio con mapas mundiales, y Piaget e Inhelder en sus investigaciones sobre las nociones espaciales usando el dibujo de mapas, las personas elaboran su mapa mental tomando como punto de partida el sitio en el cual se encuentran los sujetos ubicados en las coordenadas espaciales, es decir, desde su propio lugar, sea su hogar, su zona de esidencia, su estado o región. Los resultados obtenidos en la presente investigación demuestran que esta misma lógica también se sigue en la construcción del

mapa imaginario de un país. Hay un dato que así lo demuestra: el punto de inicio desde el cual comenzaron a llenar su mapa con dibujos, este punto no fue otro que el situado en el lugar de residencia actual de los sujetos. Véase en la figuras 18, 19, 20 y 21 un ejemplo de un caso por cada región, las trayectorias que siguieron en el dibujo dentro del mapa. Aquí debemos hablar no sólo de un egocentrismo personal, sino de un egocentrismo colectivo, ya que esta lógica estuvo presente en sujetos de las cuatro regiones del país.

b) *Regionalismo*

POR AQUÍ FIGURAS 18-21

México, a pesar de ser un país pluriétnico y contar con una diversidad grande de regiones geográficas, cuenta también con «regiones culturales» (Giménez, 2000). Las regiones culturales tienen su origen en las civilizaciones indígenas que existieron antes de la conquista, y que conformaron *señoríos* que fueron cambiando de acuerdo a los movimientos de expansión que tuvieron estas civilizaciones. Estos espacios territoriales resistieron a los esquemas político organizativos que trajeron los españoles tras la conquista de México (Cancino, 1999). La historia de las divisiones territoriales en México durante el periodo Colonial es sumamente compleja (O´Gorman, 1937). Pero la historia de la conformación de las regiones culturales no deja de ser igualmente compleja e inexplorada aún. La región, nos dice Giménez (2000) «se caracteriza internamente por una dialéctica de unidad y diversidad. Se manifiesta como un haz de microrregiones, como un entramado de matrias».[8] Sin embargo, el regionalismo se refiere a aquel sentimiento de pertenencia que exhiben los grupos a su propia y particular cultura, que les da identidad y les diferencia de los otros, quienes no habitan esa región y no comparten esos rasgos culturales. Pero sobre todo el regionalismo se caracteriza por la exaltación que se hace de los rasgos culturales propios de una región, incluso de las características geográficas de la misma, o de los atributos prototípicos del ser de esa región, de cara a otras regiones culturales. El regionalismo es un fenómeno muy aludido y muy presente en la vida cotidiana que, sin embargo, poco ha sido estudiado en sus dimensiones psicosociales. Aquí la teoría de las representaciones sociales podría con-

tribuir a la comprensión de esta clase de fenómeno en tanto que una de sus premisas básicas parte de la tríada Objeto-Ego-Alter, la cual es enriquecida con la noción de Alter-Ego (Arruda, 1998; Costalat-Founeau, 2001; Moscovici, 1994).

No sólo en los estudios etnológicos y antropológicos se ha detectado la existencia de «regionalismos» en México; es parte de la cultura subjetivada entre los mexicanos el reconocimiento y reproducción de identidades que se pueden denominar como regionalistas. Aún dentro del dinamismo con el que se mueven las identidades, la escala regional dentro de un país suele adquirir expresiones nítidas. Estudios antropológicos han mostrado que en circunstancias de la vida cotidiana, el fenómeno de identidad tiende a atenuarse y diluirse para dar paso a expresiones de diferenciación individual, disputas y conflictos entre los miembros de un grupo o una comunidad. Pero cuando el grupo vive una situación de amenaza externa, entonces la identidad emerge con fuerza inusitada y genera la cohesión del grupo. Es decir, de cara a los demás dentro de un grupo se defiende la singularidad de la persona, pero de cara a los individuos o grupos externos, se expresa la identidad con el grupo. Así sucede en las diferentes escalas de la sociedad. Frente a los extranjeros, todos somos mexicanos, pero hacia dentro del país, se es norteño, del centro, o peninsular, y más aún dentro de cada región, se es por ejemplo, veracruzano, chiapaneco, sonorense o yucateco. Y todavía más: dentro de cada estado, se manifiesta una identidad con el poblado donde se vive o se nació. Por eso se habla de identidades múltiples, cuya dinámica es compleja. La «matria» se impone.

¿Como se manifestó esta clase de fenómeno dentro del mapa imaginario? Primero, como una lógica de construcción del mapa. En términos proporcionales, la mayor cantidad de dibujos se concentró en la región de pertenencia de los sujetos (véase la figura 22). Como se puede apreciar los sujetos que residen en el norte del país concentraron la mayor cantidad de dibujos en la región norte (45 %); los que residen en la región centro lo hicieron en la región centro con una proporción ligeramente superior (36 %) a los residentes en el resto de las regiones (34 %, 33 % y 30 %, respectivamente); los que viven en el sur también fue mayor su proporción de dibujos (22 %) situados en la región sur; y los residentes en el sureste su proporción de dibujos en ella fue

notoriamente mayor (27 %) que los del norte (9 %), centro (11 %), y sur (10 %).

AQUÍ FIGURA 22

Por otra parte, el regionalismo también se detectó a través del análisis del cuestionario de frases incompletas que también se aplicó a los sujetos de la muestra. En este cuestionario se les dio la siguiente instrucción a los sujetos: «De las siguientes frases complete las que desee». Las frases consistían en la afirmación incompleta sobre los habitantes de cada uno de los estados que forman la República Mexicana. Así, por ejemplo, se presentaba la siguiente frase: «Los Veracruzanos son...», y los sujetos completaban la frase. Esto se repetía para cada uno de los estados. Los resultados obtenidos mostraron que solamente se respondió a algunas de las frases.

De las 32 frases en promedio se respondió a 8. Las referencias que se hicieron correspondieron a los estereotipos sociales dominantes que circulan en cada uno de los estados sobre los habitantes de los demás estados, y sobre la autoimagen que se tiene. En general, se califica con un atributo positivo a los habitantes del estado al que pertenece el sujeto, y con atributos negativos o estereotipados a los habitantes de otros estados. Sobresalió el hecho de que a los habitantes del Distrito Federal, capital de la República, se les refiere con estereotipos de naturaleza negativa.

El regionalismo, visto así, como fenómeno psicosocial e histórico, aparece en el mapa imaginario con una doble función: como lógica de construcción de la imagen, y como expresión identitaria. Ahora bien, el regionalismo en la dimensión imaginaria de la representación social de México, pone de nueva cuenta en la mesa de discusión si el regionalismo refuerza la idea de la existencia de una identidad múltiple, que pareciera ser contradictoria, pero que en realidad no lo es, pues provee de una mayor movilidad identitaria frente a procesos que constantemente están poniendo en riesgo su permanencia, o su desestructuración.

c) *Presentismo*

En el mapa de México se expresaron sucesos y hechos acaecidos en el presente, en el presente de los sujetos, y cuyos signifi-

cantes tanto de imagen como textuales, condujeron a significados referidos a ese presente. Como parte de la lógica espaciotemporal de la construcción de la imagen de México el presentismo del sujeto es una de las «motivaciones de la imagen» (Durand, 1992), es decir, desde la presencia significada de un hecho o suceso del tiempo presente. Así, las «muertas de Juárez»[9] (figura 23), la participación del equipo de fútbol de México en la Copa Mundial de Naciones que tuvo lugar en Alemania durante el verano del año 2004, y un deporte nacional popular (figura 24); la erupción del volcán de fuego de Colima y las fumarolas del volcán Popocatépetl (figura 25); los incendios en el estado de Oaxaca y otras entidades del país (figura 26); la inseguridad que se vive en todo el país (figura 27); la drogadicción que se extiende cada vez más por el país y el narcotráfico (figura 28); y la violencia concentrada en varios territorios del, país (figura 29); son significantes y significados que aparecieron en los mapas con distinta fuerza emotiva en las imágenes y, desde luego, en las cuatro regiones.

AQUÍ FIGURAS 23-29

Esta lógica ya se había detectado desde el estudio fundacional de la teoría de las representaciones sociales realizado por Moscovici (1961), para objetos de representación, y por Milgram y Jodelet (1976) en el estudio de los mapas mentales de Paris. Los medios de comunicación juegan un papel preponderante en la generación y circulación de la representación social. Son medios de gran potencia en la creación y difusión de imágenes, las cuales penetran y se alojan en las mentalidades de los grupos. Durante el periodo en que se llevó a cabo la investigación, los temas, problemas y hechos que aparecen en los mapas, fueron motivo de noticia e información en los medios. Esto muestra, por un lado, la potencia enorme que poseen los medios de comunicación para generar imágenes sociales; pero por otro lado, también muestra que los sujetos en su dimensión imaginaria viven en un presentismo, es decir, sus experiencias y vivencias en la vida cotidiana son significadas por hechos y sucesos del presente. Estos van a pasar a formar parte de los significantes de sus imágenes y también de los significados que dan a su entorno. Desde luego, éste no es un fenómeno absoluto, ya que la imagen, como se está viendo, también responde a otras lógicas de manera concurrente.

d) *Lo histórico-cultural*

En efecto, no todo es presentismo en el mapa, también actúa en su construcción la lógica de lo histórico-cultural. Dibujos que representan un producto cultural objetivado de la historia de México, y dibujos que representan aspectos variados de la cultura en las distintas regiones del país. Ambos tipos dan cuenta de la presencia de una lógica histórico-cultural. Más aún cuando en su momento de significación, es decir, cuando se da el significado, se expresa con pasión y orgullo, con nostalgia y anhelo, con valoración positiva y referencia mítica. Es el caso del significante que aparece en un número considerable de casos: la pirámide prehispánica y/u otro objeto arqueológico de las culturas precolombinas. Nos vamos a referir aquí, a manera de ejemplo, a la pirámide, por ser un significante que aparece en las cuatro regiones y que se da un sentido emotivo al ser significado.

La pirámide prehispánica apareció en el mapa con una gran fuerza pictórica. Pero los sentidos que encierra son distintos,[10] lo que lleva a reconocer distintas funciones en la lógica de la imagen. Situada en las coordenadas espaciales del mapa, responde a la ubicación real que tienen estos monumentos históricos dentro del territorio, pero situada en puntos donde en la realidad no existen pirámides el sentido es otro. Por ejemplo, en la figura 30 la pirámide se dibujó en la frontera norte, y su tamaño sobresalió al resto de los dibujos dentro del mapa. Esto sugiere que se está haciendo uso de un símbolo que tiene papel de significante con una gran fuerza histórica como diferenciador o elemento de contención de cara a la cultura norteamericana. Esta misma función tiene la bandera como símbolo nacional dibujada en la frontera norte (figura 31), o el nopal, el águila y la Virgen de Guadalupe (figura 32), que son símbolos nacionales.

AQUÍ FIGURAS 30-32

Dibujos referidos a objetos históricos y culturales manifiestan la existencia de esta dimensión amalgamada con otras lógicas. Elementos significantes y significados aparecieron en la línea dimensional de la historia y otros en la singularidad de lo cultural, como objetos propios de México. La presencia de estos elementos, muchos de ellos símbolos propios de la cultura mexicana, conduce a preguntas como las siguientes: ¿cómo se imaginan los sujetos investigados la historia y la cultura de México?,

¿qué valor le están dando a esta dimensión imaginaria?, ¿qué tanta carga afectiva contiene estos fragmentos de la imagen? La presente investigación sólo permite dar cuenta de la existencia de la dimensión histórico-cultural dentro de la imagen de México y su función como lógica de construcción del mapa imaginario. Futuras investigaciones podrán responder a estas preguntas.

3. *Lógica de los mundos natural y humano*

La dualidad naturaleza-cultura también está contenida en la imagen con su simbiosis característica. El mundo de la naturaleza, expresado en el mundo físico de la geografía y el paisaje, y de la «naturaleza viva», fauna y flora; y el mundo de lo humano, representado por la presencia misma del ser humano y de sus productos histórico-culturales, plagan el espacio territorial de la imagen de México. Esta lógica se manifestó en el mapa al observar el peso específico que se otorga en la imagen a los significantes naturales y culturales. Se realizó la clasificación de los significantes lingüísticos en estas dos categorías para mirar cómo operó esta lógica en la construcción del mapa. Dicha clasificación se basó en una primera clasificación del tipo de signo a los que pertenecía cada uno de los significantes textuales. Tras ellos se procedió a realizar una segunda clasificación en estas dos grandes categorías: la naturaleza y lo humano (cultural). El resultado fue el siguiente. De las 3.657 palabras significantes dadas por el total de la muestra, el 48 % pertenecieron a tipos referidos a la naturaleza (física, flora y fauna), y el 52 % a la presencia del ser humano y sus hechos presentes o productos histórico-culturales, es decir, objetos y hechos no naturales, no propios de la naturaleza, sino productos del ser humano. Véase la figura 33.

AQUÍ FIGURA 33

El hecho que exista un «equilibrio» imaginario entre la naturaleza y el mundo humano, construido, demuestra la importancia similar que se otorga a uno y otro mundo. Ninguno de los dos se impone al otro. Quizás esto se deba a que los sujetos con los que se realizó la investigación vivan en un medio urbano, aunque muchos de ellos proceden de familias que viven en el medio rural. Vivir en el medio urbano es estar rodeado de un

mundo humano construido. ¿Aparecería la misma proporción en sujetos que viven en el medio rural? Pero por otro lado la aparición del mundo de la naturaleza muestra el valor que se está dando a este medioambiente. Lo notorio es que no se vive como mundos contradictorios, encontrados, opuestos, sino como existentes los dos al mismo tiempo.

Ahora bien, el contenido simbólico de estos significantes es muy importante. Del mundo de la naturaleza, los significantes más reiterados fueron «montañas» y «árboles». Del mundo humano creado por él, fueron: «personas»y «pirámides». Desde luego que podría pensarse en el reflejo de la imagen del paisaje natural que es característico de México en su orografía y vegetación. Pero ¿por qué estos significantes habiendo en el territorio nacional muchos otros aspectos naturales sobresalientes? Es probable que estos significantes entrañen elementos míticos, arquetípicos, asociados uno, con el mito de los orígenes de los grupos que poblaron el territorio que hoy es México;[11] y el otro (árboles) con la cosmovisión indígena del orden y evolución del universo (López Austin, 2004). El mundo humano, por su parte, es el mundo de las personas, más que el mundo construido por las personas. Y de ese mundo construido emerge el signo de la pirámide, como signo histórico-cultural. Esta lógica, entonces, se nutre de una fuerza mítica histórico-cultural que desemboca en el ser del presente, lo que indica una síntesis dialéctica entre la dualidad mundo natural – mundo humano, característica del pensamiento prehispánico. Modelizando esta articulación imaginaria se obtiene la siguiente figura (34)

AQUÍ FIGURA 34

Esta dimensión imaginaria expresa una síntesis entre la naturaleza y lo humano, de allí el equilibrio entre los objetos del mundo natural y los del humano. Síntesis que está mediada por un elemento iconográfico vinculatorio entre el humano y lo sagrado. Esta lógica puede ser la resultante de los significantes inconscientes arquetípicos donde el ser humano no es ajeno a la naturaleza ni a la inversa; son parte del mismo movimiento del cosmos.

4. *Lógica de identidad y sentido de pertenencia*

El tema de las identidades colectivas se ha despertado en los últimos tiempos con motivo de los procesos de mundialización de las economías, también conocidos como globalización, y los procesos de integración regional. Se dice que la globalización impacta de manera directa a las identidades locales, que las fulmina; tendiendo a crear una identidad global. Pero también se asegura que los grupos humanos, con identidades ancestrales, están generando grandes resistencias a estos procesos, reforzando sus identidades locales. La polémica está puesta sobre la mesa, y las investigaciones de corte filosófico, sociológico y antropológico, algunas también psicológicas, nutren a cada una de las posiciones en debate. Sobre esto es innegable la contribución que puede hacer la teoría de las representaciones sociales a la comprensión de este tipo de fenómenos complejos, sobre todo que la identidad es un proceso psicosocial, antropológico, histórico-cultural, es decir, un fenómeno sumamente complejo.

Como construcción socio-histórica y cultural la identidad latinoamericana se mueve en tres dimensiones, como lo plantea Rawics (2003): la primera, cuya noción es retomada de Anderson (1983) es la dimensión de una «comunidad imaginada», que más allá de sus diferencias locales, singulares, de su geografía, se piensa como un espacio imaginado desde el cual se ha planteado una colocación subjetiva del «ego colectivo», es decir, del «nosotros» latinoamericanos.

La segunda dimensión es «el sentimiento de un destino compartido y la proyección de un futuro común» (Rawics, 2003: 22), que tiene que ver con la construcción del proyecto histórico. La realidad latinoamericana es una realidad inacabada que se mueve siempre en la configuración de utopías. Del pensamiento colonial, como espacio subjetivo donde se incubó el pensamiento liberador de las independencias, al pensamiento independiente y revolucionario que desemboca nuevamente como proyecto finisecular de «integración regional», la identidad latinoamericana renueva los parámetros de su búsqueda. Y la tercera dimensión, nos dice Rawics, es «la confrontación con la mirada del "otro"». Lo que implica, desde luego, la visión del «alter», y la del «alter-ego». ¿Quién es ese otro para los latinoamericanos, hoy día, quiénes son los semejantes? Y desde luego la pregunta: ¿cómo nos ven esos otros, cómo nos ven a los latinoamericanos? Dimensión que pone de relieve nuevamente el problema de las

modernas visiones colonialistas *versus* las visiones de las «autonomías regionales».

Con relación a México, los mapas nos acercaron a este problema del siguiente modo. Por una parte como lógica de construcción del mapa, ya se vio que hace acto de presencia en términos de un egocentrismo y un regionalismo. Pero cuando se refiere al país entero, se expresó lo siguiente. Se hicieron tres preguntas en la investigación referidas al significado y sentido dado por los sujetos a la imagen de México: 1) «¿por qué usted cree que todo eso es México?»;[12] 2) «¿qué es lo que para usted hace diferente a México de otros países?»; y 3) «¿qué caracteriza lo propio de México?». La primera pregunta indaga la colocación o posicionamiento del sujeto; la segunda y tercera tienen que ver con la visión del alter y la noción de apropiación, lo propio, el «Ego-colectivo». Los resultados arrojaron los siguiente: la colocación del sujeto, es decir, el posicionamiento que se toma con relación a lo que es México, de acuerdo a lo expresado mediante el dibujo, estuvo definido por la manifestación de una valoración afectiva que hicieron sobre los objetos representados, el despliegue de una afectividad positiva junto con la idea de apropiación de esos objetos, es decir, de lo que «es propio de México». Estos fueron los conceptos más frecuentes. Lo que indica que el posicionamiento se hace desde la afectividad puesta en juego y el sentimiento de lo propio, lo que pertenece a uno. Otros conceptos empleados, aunque en menor frecuencia fueron los relativos al juicio sobre lo que consideraron es lo más importante y lo que se conoce o se ha experimentado (se ha estado allí, o se ha visto, o lo que se ha vivido). Esto sugiere una colocación desde el conocimiento y, desde luego, desde la razón. En síntesis, el posicionamiento del sujeto como parte del fenómeno identitario contiene dos componentes: uno afectivo y otro racional, pero ambos constituyendo al sujeto, en este aspecto de la lógica, al «yo individual».

Lo que define a México y lo hace diferente de otros países, fue significado a través del siguiente orden de conceptos, que fueron los que aparecieron con mayor frecuencia en la muestra: 1) la gente, 2) las costumbres, 3) la cultura, 4) las tradiciones, y 5) la comida. Otros conceptos que aparecieron con menor frecuencia, pero en los cuatro grupos fueron: por su historia, su vegetación y clima. Aquí hace acto de presencia el «Yo colectivo»

y lo histórico-cultural como elementos definitorios del país. México es, entonces, su gente, su historia y su cultura (definida ésta especialmente por sus tradiciones y comida), más que su geografía y su paisaje. ¿Qué signos, entonces, definen la identidad de los mexicanos? Aquéllos definidos por la cultura cuya fuerza está en las costumbres y su historia. Lo que hace y da sostén a la identidad son las tradiciones y las costumbres en la esfera de la cultura, en este marco representacional. El Alter-Ego, que es «la gente», concepto de mayor frecuencia, es construido a partir de las mediaciones de las tradiciones y las costumbres, es decir, de la cultura objetivada. El Alter no aparece en la imagen, pero está contenido como la «diferencia», la gente que no es como somos nosotros los mexicanos, que tiene una cultura distinta, cuyas costumbres y tradiciones son otras.

La lógica identitaria, por tanto, tiene una fuerza imaginaria muy grande en la medida del reconocimiento del alter como un alter-ego, es decir, de la existencia de un yo colectivo y el desplazamiento del alter hacia todo aquello que no es México. Así, esta lógica se encuentra articulada con aquellas otras del territorio, la espacio-temporalidad y lo histórico-cultural. Lo que deviene en un imaginario que, a pesar que está en movimiento, mantiene una gran fuerza significante.

Los sentidos sobre México y América Latina en los imaginarios latinoamericanos

La reflexión y autorreflexión sobre América Latina y México ha sido prolífica a lo largo de su historia. Como continente dentro del mundo y como regiones dentro de ese continente. Desde diversos ángulos se han expresado esas reflexiones: literatura, filosofía, historia, antropología, sociología, política, economía, etc. Se han suscitado debates más intensos en determinadas épocas previas a las grandes transformaciones sociales. Por eso es que hablar de Latinoamérica y México exige una permanente actualización de sus problemáticas. Hoy día, ¿cuáles son los rasgos que definen los acercamientos reflexivos y autorreflexivos? ¿Qué aspecto y en qué medida la teoría de las representaciones sociales puede contribuir a la comprensión no sólo de la reflexión sino de lo que las sociedades y grupos sociales que habitan estas

regiones del mundo piensan y se imaginan de ellas mismas? ¿Cuáles son los sentidos que tienen para los mexicanos imaginar, pensar y hablar de México y América Latina hoy día? ¿Cómo se representan a México y Latinoamérica en estos momentos? La investigación realizada arroja algunos indicios. Pero estas «pistas» emanan de las imágenes elaboradas y compartidas por personas (estudiantes) que viven en distintas zonas de la República Mexicana. En esos términos, a diferencia de otros saberes emanados de disciplinas sociales, humanísticas y artísticas, el proporcionado por la psicología social en su línea teórica de las representaciones sociales, provee un saber gestado en el pensamiento vivo de los sujetos que habitan estas latitudes hoy día. Saber que trata de comprender los significados e imágenes que se otorgan y crean en la actualidad a una «comunidad imaginaria» (Anderson, 1983) como lo es Latinoamérica.

Actualizar la problemática conlleva un propósito que le da sentido al quehacer científico de los psicólogos sociales que se inscriben dentro de esta tradición. Justamente como lo puntualiza de manera muy clara Jodelet (2000: 16-17):

> [...] los objetos que estudiamos están inscritos en un contexto social y cultural y en un tiempo histórico. Esto constituye un desafío para nuestra práctica científica que debe articular las observaciones y las descripciones localizadas y particulares con formulaciones teóricas que tienen un carácter general; así como construir conceptos, modelos limitados que sean lógicamente poderosos, sin perder la singularidad histórica de los contextos culturales y quedando al interior de un espacio sociocultural que es siempre un «espacio simbolizado». Son los procesos de simbolización que se encuentran en todas las sociedades los que permiten a los actores situados en este espacio, elaborar los esquemas organizadores y las referencias intelectuales que ordenarán la vida social. Esta simbolización constituye un *a priori* a partir del cual la experiencia de cada uno se construye y la personalidad se forma. La simbolización interviene como una matriz intelectual, una constitución de lo social, una herencia, y la condición de la historia personal y colectiva. Analizando los procesos de simbolización, al interior de los cuales se ordenan las representaciones sociales, aunque no solamente éstas, nos podemos dar cuenta de las especificidades que caracterizan a los grupos, las sociedades, las naciones; entender mundos sociales diferentes que con motivo de la globalización y la aceleración

> del tiempo, no son ya extraños los unos a los otros, sino contemporáneos y comparables este acercamiento de mundos contemporáneos es un fenómeno nuevo...

Ingresar, así, a la dimensión imaginaria de la representación social a través de los mapas mentales resulta una aventura hacia paisajes inexplorados del pensamiento social y la cultura subjetivada de estas regiones del mundo. Los mapas de México y América Latina encierran profundas significaciones que actualizan los marcos de interpretación de la institución de los imaginarios y sus transformaciones (Castoriadis, 1975). Es necesario comprender lo que está sucediendo en la actualidad en estas dimensiones imaginarias de los pueblos de América Latina para ubicar en sus dimensiones reales los procesos de globalización e integración regional que viven todos los países del orbe, y cuyo interés particular en esta publicación lo concentramos en los países latinoamericanos.

Como bien lo demostró O'Gorman (1958) América fue inventada, no descubierta. América Latina, igualmente, fue reinventada al calor de los movimientos de independencia del siglo XIX. En ambos casos para entender los orígenes fundacionales de los imaginarios latinoamericanos es menester reconocer un conjunto de hechos históricos y las aristas del proceso de invención. En el caso de la invención de América, nos dice O'Gorman (1958): «[...] por su constitución histórica, América consistió en el programa de actualizar en el nuevo continente una nueva Europa lo que, es obvio, supone el transplante de la civilización europea a las nuevas tierras. Y aquí es donde procede dar razón de la existencia de las dos Américas, la sajona y la latina, la gran dicotomía histórica americana» (p. 17). Estos dos programas civilizatorios difieren de fondo no en sus intenciones de poder y conquista, sino en sus imaginarios que condensan dos modos distintos de concebir el destino humano y la relación del hombre con la naturaleza. Imaginarios nutridos, uno, por una orientación racionalista y científica del programa inglés, que se proponía transformar la naturaleza, extraer y explotar su riqueza en beneficio del hombre. «Programa de empresas y realizaciones materiales y sociales encaminadas a fabricarle al nuevo Adán un paraíso del que seria dueño y señor como obra salida de sus manos. Programa de acción y libertad individuales bajo el signo de un cristianismo

reformado, de rígida moralidad y de exaltación del trabajo [...]. Programa en que debía desembocar el antiguo nominalismo de un Rogerio Bacon, cuyo fruto seria el hombre moderno, el futuro protagonista de la historia motivado por la avidez de un saber de dominio que lo impulsara a la conquista del universo» (pp. 17-18).

El otro programa, el ibérico, fue un programa fundado en un imaginario de corte tradicionalista, que tenia como finalidad, sin que no se ambicionara el poder y la hegemonía mundial, «instaurar la unidad ecuménica con el reino de los valores de la verdad católica, creída y vivida como de vigencia absoluta y eterna» (p. 18). Esta verdad que daba por sentado las diferencias y desigualdades de la vida individual y social, pues consideraba un acto de soberbia humana el imponerse a la naturaleza, que solo podía ser obra de la suprema sabiduría divina. «El mundo no tenía por qué ser un paraíso de delicias donde reinara la abundancia y la prosperidad; era valle de lágrimas y lugar de destierro del Adán caído. Se trataba, pues, de un programa que, en el fondo, postulaba la repetición, y tan estático e intocable como la verdad revelada que le servia de sustento. El sentido básico de su acción sólo podía ser la conquista llevada a todos los rincones de la tierra y el proselitismo» (p. 19).

Así, la Europa de la modernidad y la Europa de la tradición fueron el fundamento imaginario contrapuesto con el que se persigue la actualización del ser histórico de América. Se instituyen dos Américas, cada una con su respectivo imaginario. Bajo estos imaginarios, como postula Castoriadis, tiene lugar la fundación de las instituciones en el «nuevo mundo», que van a prevalecer hasta los inicios del siglo XIX, cuando ocurre la ruptura político-social a consecuencia de los movimientos de independencia en México y los países de centro y sudamérica. Este es un momento de inflexión para el imaginario sustentado en el programa ibérico, pues es el momento del surgimiento de un nuevo imaginario: el imaginario que da lugar a la idea de América Latina.

Se traza un nuevo componente que le va a otorgar una gran fuerza imaginaria: la utopía de una integración de todos los países de habla hispana, incluyendo también a Brasil, para constituir una «Patria Grande». Integración que sintetice no sólo las voluntades de los contemporáneos en ese propósito, sino que se

busque la recuperación de un pasado prehispánico del que poco se conoce aún, es decir, que tenga dentro de sí la herencia cultural de las civilizaciones indígenas, y se incorporen sus cosmovisiones en un horizonte civilizatorio de creación humana propio, distinto al de occidente. La recuperación de la diversidad en un mundo que se pretende cada vez más uniforme.

La creación de este nuevo imaginario implicó la destrucción de las instituciones de la época colonial y la construcción de nuevas instituciones en una época «independiente». No obstante, la destitución-institución no fue total, continuaron rasgos del viejo imaginario, que también adquirió nuevas formas y nuevas expresiones, y otras tantas que permanecieron inalterables en tanto su carácter arquetípico. Los mitos se renovaron con nuevos contenidos, y nuevos mitos se erigieron sobre las mismas bases arquetípicas. Las dimensiones imaginarias también se vieron alteradas, nutridas no sólo de imágenes provenientes de las manifestaciones artísticas, sino de las narrativas en los campos literarios, históricos y políticos. Rosa Beltrán (1996) da cuenta en el terreno literario de este hecho. Ella dice que «los textos originarios de la idea de "Nuevo Mundo" escritos por españoles pueden verse como una narrativa demasiado consciente de sí misma donde la distinción entre lo real y lo imaginario se confunde [...]. Esta herencia narrativa será determinante en la novelística hispanoamericana contemporánea que pretenda constituirse en una épica del continente» (pp. 23-24). Y una épica del continente latinoamericano ha de fusionar las vetas de su imaginario con las de una racionalidad alternativa, que no es otra que la utopía cultural de América Latina (Quijano, 1991).

El imaginario mexicano, por su parte, también se gesta como «magma de significaciones» (Castoriadis, 1975) en su historia de quiebres, rupturas y conformación de instituciones. El de hoy es un imaginario que bulle entre la historia (el mito y el arquetipo), la tradición, la modernidad y el nuevo proyecto de nación (la utopía imaginada). Por tanto, es un fluido de imágenes contradictorias que se fractalizan en movimientos y morfologías no pensadas antes.

Quizás en esas nuevas realidades imaginadas hace acto de presencia desde aquellas condensaciones histórico-culturales el lema del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): «Un mundo en donde quepan todos los mundos».

Bibliografía

ALBERÚ, MA. DEL C., CUADRIELLO, J. RUEDA, S. y URIBE, E. (1995), *La ciencia de las imágenes*. México: Universidad Iberoamericana.

ANDERSON, B. (1983), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

ARAGONÉS, J. (1986), *Cognición Ambiental.* En F.J. Murillo y J.I. Aragonés (comps.). Introducción a la psicología ambiental. Madrid: Alianza Editorial, 2.ª reimp., 1991, 65-93.

ARRUDA, A. (org.) (1998), *Representando a alteridade*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

BACHELARD, G. (1957), *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, 8.ª reimp.

BALE, J. (1987), *Didáctica de la geografía en la escuela primaria*, Madrid: Ediciones Morata, 1999, 3ª edición.

BARABAS, A. (2004), *Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas.* En Alicia M. Barabas (coord.) *Diálogos con el territorio*. Procesiones, santuarios y peregrinaciones. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 13-37.

BELTRÁN, R. (1996), *América sin americanismos.* México: UNAM-FFyL.

CAILLOIS, R. (1998), *El mito y el hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

CANCINO, H. (1999), *¿Existe una identidad cultural Latinoamericana? Las raíces históricas del debate*. En Pablo R. Cristoffanini (comp.) (1999), Identidad y otredad en el mundo de habla hispánica. México: UNAM-Universidad de Aalborg, pp. 11-38.

CASTORIADIS, C. (2002), *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. La creación humana I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

— (1975), *L'institution imaginaire de la société*. París: Éditions du Seuil.

COSTALAT-FOUNEAU, A-M. (2001), *Identité sociale et langage*. Paris: L'Harmattan.

DOWNS, R. AND STEA, D. (1973), *Image and Environment*. Chicago: Aldine Publishing Co.

DURAND, G. (1964), *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Primera reimpresión, 2000.

— (1992), *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

FLAMENT, C. ET ROUQUETTE, M-L. (2003), *Anatomie des idées ordinaires. Comment étudier les représentations sociales*. Paris: Armand Colin.

GADAMER, H-G. (1975), *Verdad y método I.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

GAYTÁN, D. (2004). *Estructuras básicas de razonamiento*. Pensamien-

to Crítico N.º 2. México: Universidad de la Ciudad de México.
GIMÉNEZ, G. (2000), *Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural.* En Rocío Rosales Ortega (coord.), Globalización y regiones en México. México: UNAM-Fcps-PUEC-Miguel Ángel Porrúa, pp. 19-52.
JODELET, D. (1989), *Las representaciones sociales del medio ambiente.* Cognición, Representaciones y apropiación del espacio. Monografies Psico/Socio/Ambientals, N.º 9, Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 29-44.
— (2000), *Representaciones sociales: contribución a un saber sociocultural sin frontera*. En Denise Jodelet y Alfredo Guerrero (coords.), Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales. México: UNAM-Facultad de Psicología, pp. 7-30.
LAURENS, S. ET ROUSSIAU, N. (dirs.)(2002), *La mémorie sociale. Identités et représentations sociales*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
LÓPEZ AUSTIN, A. (2004), «Icono y mito, su convergencia». *Ciencias*, N.º 74, abril-junio, pp. 4-15.
LIZARAZO, D. (2004), *Iconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*. México: Siglo XXI.
MAGARIÑOS DE MORETÍN, J. (2002), *Semiosis visual vs. semiosis verbal*. En Adrián Gimate-Welsh (comp.). Ensayos semióticos. Dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – Miguel Ángel Porrúa, pp. 1.051-1.061.
MILGRAM, S. (1984), *Cities as social representations,* en R. Farr & S. Moscovici (eds.). Social Representations. Cambridge: Cambridge University Press & Maison des Sciences de L'Homme, pp. 289-309.
MILGRAM, S. AND JODELET, D. (1976), *Psychological maps of Paris,* en H. Proshansky, W.H. Ittelson and R.G. Rivlin (eds.). Environmental psychology: people and their physical settings. 2nd ed., New York: Holt, Rinehart & Wiston.
MOLINER, P. (1996), *Images et représentations sociales. De la théorie del représentations sociales á l´etude des images sociales*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
MOSCOVICI, S. (1961), *La Psychanalyse. Son image et son public.* París: PUF.
— (1994), *Psychologie sociales des relations à autri*. Paris: Nathan, 2004.
O´GORMAN, E. (1937), *Historia de las divisiones territoriales de México*. México: Editorial Porrúa, 3.ª ed., 2000.
— (1958), *La invencion de America*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 2003, 3.ª ed.
PÉREZ-TAYLOR, R. (2002), *Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva*. México: UNAM-IIA / Plaza y Valdés Editores.

PIAGET, J. AND INHELDER, B. (1956), *The Child's Conception of Space*. London: Routledge & Kegan Paul.
— y COLS. (1971), *La epistemología del espacio*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.
QUIJANO, A. (1991), «Modernidad, identidad y utopía en América Latina», en Edgardo Lander (ed.). *Modernidad y universalismo*. Venezuela: UNESCO-Universidad Central de Venezuela.
RAWICZ, D. (2003), *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano. Simón Rodríguez y Domingo F. Sarmiento*. México: Universidad de la Ciudad de México.
SALAS, H. y PÉREZ-TAYLOR, R. (eds.) (2004), *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*. México: UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores.
SANSÓN, P. (2002), *Espace et territoires. L'élucidation sémiotique du paisaje urban. Le paisaje architectural et urbain comme média permanent*. En Adrián Gimate-Welsh (comp.). Ensayos semióticos. Dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – Miguel Ángel Porrúa, pp. 437-455.
SAARINEN, T. (1973), *Students views of the world,* en R. Downs y D. Stea (eds.). Image and Environment. Cognitive Mapping and Spatial Behavior. Chicago: Aldine Publishing Co., 1973, 148-161.
SOUTO, X. M. (1998), *Didáctica de la Geografía.* Barcelona: Ediciones del Serbal.
VALERA, S. (2000), *Medioambiente y representación social: Una visita a la ciudad como representación social.*
VERGARA, A. (2003), *Identidades, imaginarios y símbolos del espacio urbano. Quebec, La Capitale*. México: INAH-Universidad de San Cristóbal Huamanga-Association Internationale des Études Québecoises-Commission de la Capitale Nationale du Québec.

1. Se agradece las participaciones en esta investigación, que con gran entusiasmo y desinterés hicieron posible contar con una muestra de estudiantes de las distintas regiones del país: Lic. Claudia Alonso Pesado, IQ Eugenio Fautsch, Mtro. Víctor Sastré, Psic. Paula Rodríguez, y directivos y maestros que colaboraron en ello. También se agradece a todos los y las estudiantes que participaron en el llenado del cuestionario; a la *Maison des Sciences de l'Homme* y el *Laboratoire Européen de Psychologie Sociale*; y a la Dra. Lucy Ma. Reidl, directora de la Facultad de Psicología, UNAM.

2. Este concepto ha sido tomado del pensamiento de Cornelius Castoriadis.

3. Este mapa se proporcionó una vez que todos los sujetos habían concluido las tareas del primer mapa, es decir, del mapa evocado en el cual se solicitó se dibujaran lo que se creía y pensaba que existía allí disperso. Se hizo así para tener un control sobre la evocación, que se hiciera sin ningún elemento presente de imagen prototipo.

4. Véanse libros como el de Xosé M. Souto González, *Didáctica de la Geografía*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1998; John Bale, *Didáctica de la Geografía en la escuela primaria*, Madrid, Ediciones Morata y Ministerio de Educación y Cultura.

5. En términos generales, este método busca la *comprensión* más que la explicación del fenómeno. La comprensión se realiza a través del «giro hermeneútico», que es el movimiento de las categorías de pensamiento sobre el objeto de estudio. Las investigaciones sobre representaciones sociales han priviligiado para su estudio a la palabra, el signo lingüístico, lo que da por resultado «estructuras de pensamiento» o «arquitecturas de pensamiento» que dejan ver una parte de los esquemas mentales sociales, pero impiden ver una serie de vínculos con otros fenómenos relacionados con el simbolismo y particularmente las imágenes. los imaginarios y míticos, por ejemplo.

6. En realidad así sucede. La derrama económica por concepto de envío de los migrantes mexicanos a sus familias que viven en territorio nacional, ascendió en el último año a cerca del 1,3 del PIB.

7. Recogemos esta categoría de Castoriadis (2002) para aludir a la vivencia experiencial del presente, del hoy.

8. El concepto de «matria» es introducido por el historiador Luis González, y se refiere a microrregiones culturales de un gran contenido localista. La «matria» en contraposición a la «patria» denota también un sentido psicológico de protección.

9. En los últimos diez años en la ciudad fronteriza de Ciudad Juárez, se han cometido más de 400 asesinatos de mujeres jóvenes, quienes aparecen en las inmediaciones del desierto con huellas de tortura, flagelaciones y violación. Este hecho ha conmovido hondamente a toda la sociedad mexicana, y también la mantiene indignada, pues los gobiernos locales y federales no han podido detener los crímenes ni apresar a los responsables. Es un caso oscuro que también ha atraído la presencia de organismos internacionales de defensa de los derechos humanos. Este problema ha estado muy presente de manera permanente en los medios de comunicación: televisión, radio y prensa tanto locales como nacionales.

10. Los distintos sentidos que se otorgan a la pirámide fueron develados a partir de un análisis semiótico de la imagen, que también incluyó el análisis de sus campos semánticos.

11. Véase el *Mapa de Cuauhtinchan* y los análisis hechos sobre él.

12. «Todo eso» se refiere a lo que dibujó dentro del mapa.

MAPAS IMAGINARIOS DEL CENTRO HISTÓRICO DE LA CIUDAD DE MÉXICO: DE LA EXPERIENCIA AL IMAGINARIO URBANO

Martha de Alba[1]

Introducción

Por sus características, el Centro Histórico de la Ciudad de México constituye el objeto de estudio idóneo para analizar las relaciones y formas de funcionamiento de las construcciones simbólicas emanadas de un imaginario urbano rico en simbolismos, de representaciones sociales que tratan de explicar los procesos que ocurren en él, y de prácticas urbanas estrechamente relacionadas con la experiencia vivida de un espacio complejo. Se trata de una superficie de aproximadamente 10 km^2 que constituyó el territorio de la ciudad hasta mediados del siglo XIX (Monnet, 1993), momento en que la traza urbana desbordó sus límites progresivamente, integrando los poblados circundantes cada vez más lejanos, hasta convertirse en la metrópoli gigante que actualmente conocemos. La fuerza simbólica del centro radica en que concentra las distintas etapas de la historia de la ciudad y de la cultura mexicana que encuentra sus raíces en el pueblo azteca o mexica. Los vestigios de la ciudad prehispánica, sacados a la luz en los años setenta, dieron materialidad al mito fundador de México-Tenochtitlán, reanimando el sentimiento de identificación con los antepasados prehispánicos, así como al imaginario creado en torno al mito y a un pasado en ocasiones más reconstruido que real. Al mismo tiempo, la ciudad colonial invita a una recreación imaginaria de la coexistencia de la ciudad española con la ciudad indígena, misma que se expresa a través de una serie de leyendas sobre eventos que sucedieron en las casonas y calles que conservan la forma arquitectónica de los siglos XVI al

XIX. Un pasado que se encuentra incrustado en un espacio en el que se manifiestan los distintos rostros que caracterizan a la ciudad actualmente: la transición política hacia la democracia, los restos de un espacio tradicional que lucha por mantenerse ante una economía globalizada, cuyas severas consecuencias se reflejan en el desempleo, subempleo y la pobreza.

Este estudio tiene un doble objetivo. El primero trata de responder a las siguientes preguntas: ¿cómo es vivido e imaginado un espacio patrimonial que simboliza no sólo el corazón de la Ciudad de México sino del país en general? ¿Cuál es el imaginario urbano que suscita este espacio y qué lo caracteriza? El segundo objetivo es trabajar la hipótesis de que existe una graduación de niveles de construcción simbólica del espacio que va desde la experiencia o la práctica directa con éste hasta una relación indirecta y abstracta que corresponde a un imaginario socialmente construido sobre un lugar determinado. Entre la acción directa en el espacio real y el imaginario fantasioso creado en el espacio virtual de la imaginación, existe un nivel de construcción simbólica intermedio que correspondería a las representaciones sociales, es decir a un saber pragmático, a un conocimiento que se alimenta tanto de la experiencia como de otros saberes constituidos, formales e informales, míticos o apegados al mundo real. Evidentemente no es fácil establecer los límites entre una construcción simbólica que proviene de la práctica, de las representaciones o del imaginario creado sobre un espacio, por lo que es preferible concebir las relaciones entre estos conceptos como puntos de un continuo que va desde la praxis, nivel en el que la construcción simbólica se crea en una situación espacio-temporal determinada, hasta el nivel extremo del imaginario, en el que la construcción simbólica se encuentra relacionada con referencias míticas, creencias mágicas, ensoñaciones o leyendas que se pierden en la noche de los tiempos y que no necesariamente están ancladas en el mundo real. Tampoco debemos entender la relación entre estos tres conceptos como una relación unidireccional que va de lo concreto a lo imaginario-abstracto, sino que existe una relación bidireccional que hace que las prácticas, las representaciones y el imaginario se combinen en función de las interacciones recíprocas entre ellos.

La hipótesis que aquí postulamos tiene un antecedente. En un trabajo anterior sobre representaciones socio-espaciales de

la Ciudad de México (De Alba, 2002), observamos que las representaciones del espacio están fuertemente impregnadas de la experiencia vivida de la ciudad y que no se elaboran únicamente a partir de imágenes o de especulaciones abstractas. Al mismo tiempo, las construcciones simbólicas de la ciudad contenían referencias míticas, especialmente asociadas con la memoria colectiva, o leyendas urbanas (Campion-Vincent y Renard, 1992) sin fundamento aparente,[2] que podemos ubicar más en la esfera del imaginario que de la representación social en tanto que forma de sentido común que estructura nuestra interpretación de la realidad. Estos resultados nos invitaron no sólo a profundizar en la relación entre praxis, representaciones sociales e imaginarios, sino a establecer que corresponden a diferentes niveles de construcción simbólica del espacio. Otro resultado importante de esta investigación fue la constatación de la fuerza simbólica que tiene la parte central de la zona metropolitana, denominada actualmente Centro Histórico, en las imágenes de la Ciudad de México, por lo que constituye un espacio privilegiado para el análisis de la relación entre la praxis o experiencia urbana de este sitio, las representaciones sociales y el imaginario asociados a él.

El espacio urbano es un objeto de investigación que involucra una reflexión elaborada sobre un espacio cargado de significados así como una serie de imágenes pictóricas y cartográficas por las cuales navegamos en nuestra imaginación. ¿Cómo materializar estas distintas formas de expresión de la construcción simbólica de un espacio complejo? Partimos de la idea de que las construcciones simbólicas del espacio tienen una doble dimensión semántica/gráfica, las cuales se encuentran estrechamente relacionadas entre sí, aunque deben ser observadas por separado para fines metodológicos. Los métodos de observación corresponden entonces a fuentes narrativas o discursivas (entrevistas, textos, evocaciones verbales) y a fuentes gráficas (dibujos y mapas) sobre el Centro Histórico. Los resultados que presentamos en este trabajo parten de un estudio cualitativo realizado con 63 residentes del Centro Histórico de la Ciudad de México. Se trata de hombres (34) y mujeres (29), de diferentes rangos de edad (28 de 20 a 40 años, 18 de 41 a 60, y 17 de más de 60 años), de niveles socio-económicos medio, medio-bajo y medio-alto, la mayoría de los cuales vive en puntos distribuidos del Centro His-

tórico desde hace más de 10 años. En esta encuesta se utilizaron diversas técnicas para observar las construcciones simbólicas del espacio urbano: dibujos de mapas de la ciudad, itinerarios, elección de sitios sobre mapas administrativos, y discursos sobre la ciudad (entrevista semi-dirigida, asociaciones de palabras, completar frases).

Además de esta introducción y de las conclusiones finales, este capítulo se estructura de acuerdo al siguiente orden: primero trataremos de justificar nuestra hipótesis construyendo un marco conceptual en el que se discuten los conceptos de praxis, representaciones sociales e imaginario, así como las relaciones entre ellos. En segundo lugar presentaremos los resultados empíricos, concentrándonos en el análisis de los dibujos de los mapas del Centro Histórico y los significados asignados a los lugares que los componen.

Praxis, representaciones e imaginarios: una relación dialéctica

La relación entre prácticas y representaciones sociales ha sido establecida desde la definición misma de éstas últimas como formas de conocimiento de sentido común o como teorías ingenuas de la realidad cuya finalidad es constituirse como marcos de interpretación de la realidad, guías de acción y de interacción social (Jodelet, 1989). En este sentido, podemos decir que las representaciones sociales son concebidas como un saber instrumental que nos permite formarnos una idea sobre un objeto determinado, ejercer una acción social sobre el medio, así como comunicar con los otros. Las representaciones sociales constituyen los «lentes» a través de los cuales concebimos el mundo y actuamos sobre él de acuerdo con un marco normativo y de valores socialmente compartidos. Acción y representación se complementan en una relación dialéctica en la medida en que éstas guían a aquéllas al mismo tiempo que la experiencia modifica o enriquece nuestra idea de las cosas. De este modo, la acción, la representación y el objeto constituyen una situación total de relaciones dinámicas que se inserta en un sistema cultural y en una estructura social determinada, que no debemos limitar a la esfera individual-funcional, sino que se trata de prácticas con

sentido social, de representaciones colectivamente elaboradas y de objetos de representación socialmente pertinentes. Esta situación total se aparenta con el planteamiento de Mead (1934) de que el pensamiento se crea y se estructura a partir de la experiencia, concebida como la interacción con el mundo y con los otros. El mundo simbólico, que incluye la conciencia de sí, las ideas sobre las cosas, la interiorización de roles sociales y de situaciones, es un mundo socialmente elaborado porque se genera y se reconstruye en el acto social. Para Mead este mundo simbólico no es estático, sino dinámico en dos sentidos: por un lado, permite al individuo imaginar una situación determinada y programar una acción futura de forma creativa, y por otro se enriquece con el fluir esta experiencia. La relación entre el concepto de representación social y el mundo simbólico de Mead se limita a la construcción de significados en el campo de la acción social. La experiencia con el mundo y con los otros es social en tanto que se realiza en el curso de la interacción y toma sentido en un contexto socialmente definido. Sin embargo, existe una diferencia importante entre ambos postulados: Mead no da cuenta de la existencia de formas de pensamiento social complejas que no dependen únicamente de situaciones de interacción concretas o ligadas a la acción, como las creencias o la religión. Mientras que la teoría de las representaciones sociales establece que son precisamente las teorías ingenuas de la realidad, alimentadas de diferentes formas de pensamiento social que circulan en la sociedad y que adquieren una existencia propia, las que guían nuestras acciones.

Nuestra concepción de praxis no se limita al ejercicio de una acción sobre un medio carente de significado, sino que se relaciona más con el concepto de experiencia que propone Jodelet (2004) al articularlo con la teoría de las representaciones sociales, campo en el que éste ha sido poco estudiado. La autora distingue dos dimensiones en la noción de experiencia: una dimensión cognitiva que remite a la experiencia como conocimiento del mundo, y una dimensión que refiere al orden de lo sentido, a una experiencia vivida que se ubica en situaciones espacio-temporales definidas en el marco de la vida del sujeto. Experiencia subjetiva que requiere de una conciencia de sí, de una especie de auto-análisis realizado por el sujeto en el momento en que está inmerso en una situación dada. Los estados emocionales emer-

gentes en la experiencia de vida pueden ser íntimos, pero también compartidos cuando la vivencia tiene lugar en situaciones colectivas. La dimensión cognitiva de la experiencia no se reduce a la percepción y almacenamiento de la información proveniente del medio, sino que la experimentación del mundo converge con una construcción de la realidad acorde a categorías socialmente establecidas, un bagaje cultural y una reserva de saberes compartidos que darán forma y contenido a la experiencia. Ésta interviene como mediación en la construcción de conocimientos.

Jodelet (2004) señala la dificultad que impone la articulación entre representaciones y experiencia: cómo concertar la estabilidad de sistemas de pensamiento como las representaciones sociales con el carácter efímero y cambiante de la experiencia situada en un espacio y tiempo determinados. Dificultad que puede ser superada al anclar los significados emergentes en la experiencia en un marco de referencia social y culturalmente pre-establecido, como son las representaciones sociales. De modo tal que son éstas últimas las que proporcionan las herramientas de interpretación de la situación de experiencia.

La noción de experiencia da un sentido más amplio al concepto de praxis en la medida en que permite abordar esta última no sólo como un fenómeno cognitivo-conductual-emocional sino como una vivencia compleja que se inserta en un marco sociocultural específico. Desde esta perspectiva, la práctica deviene un acto creativo e innovador susceptible de modificar el mundo, la relación con los otros y el sistema de representaciones que le da sentido. La experiencia es el espacio en el que toman forma los determinantes sociales y la subjetividad del actor. La experiencia como acción transformadora o creativa recuerda el planteamiento de De Certeau (1980) a propósito de las prácticas en el espacio urbano: al imprimir signos que les son propios, los individuos organizan semánticamente el espacio que recorren. Resignificación del espacio a partir de la práctica que no necesariamente concuerda con el sentido que le fue asignado originalmente por el urbanista, el arquitecto o el diseñador, ya que los individuos pueden inventar nuevos itinerarios, romper barreras o innovar usos en el espacio público. Actos que re-significan las prácticas, las construcciones simbólicas y el espacio mismo.

Si ubicamos a las representaciones sociales en un punto in-

termedio entre la praxis y el imaginario es porque se trata de un concepto flexible que permite estudiar los fenómenos sociales a diferentes niveles de análisis: a nivel del sujeto social, de las relaciones entre grupos y al nivel de formas de pensamiento social generales, semejantes a las formas de ideación colectiva que Durkheim definió como representaciones colectivas. En este último nivel, en el que las representaciones se conciben como un sistema de pensamiento social impregnado de creencias arcáicas, anclado en la tradición y en las costumbres, las representaciones sociales se alejan de su sentido funcional apegado a la práctica cotidiana y se aproximan más a la noción de imaginario. De acuerdo con Wunenburger (2003), las manifestaciones del imaginario de un hombre o de una cultura pueden ser expresadas por un conjunto amplio y diferenciado de nociones como fantasmas, recuerdos, ensoñaciones, sueños, creencias no verificables, mitos, novelas, ficción, ciencia ficción, creencias religiosas, producciones artísticas que inventan otras realidades, ficciones políticas, nociones pre-científicas, estereotipos y prejuicios sociales. Se trata de construcciones simbólicas, mentales o materializadas en obras, basadas en imágenes visuales o lingüísticas que forman conjuntos coherentes y dinámicos, que contienen una multiplicidad de sentidos propios o figurados. Por el tipo de nociones con las que se aparenta el término imaginario, se pude observar que se trata de una construcción simbólica distinta a las representaciones sociales en muchos sentidos. El imaginario está compuesto de imágenes con fuertes cargas emocionales ancladas en el inconsciente, que lo alejan de las construcciones racionales, como lo muestran sus principales formas de expresión: la ensoñación, la fantasía, la ficción, el mito, la obra artística.

Pareciera existir una oposición entre la racionalidad consciente y el imaginario emanado del inconsciente. Oposición claramente expresada por Bacherlard,[3] quien postula que el mi (*moi*) se desarrolla a partir de un doble juego de representaciones imaginarias que parten en direcciones opuestas. Por un lado la racionalidad se encarga de frenar la corriente de las imágenes, de simplificarlas y de despojarlas de su sobrecarga simbólica; por otro, el sujeto se deja llevar por esa corriente imaginativa, la enriquece para dar cabida a la experiencia poética y a la ensoñación. En un caso, las imágenes obstaculizan la racionalidad, en

el otro son fuente de creatividad. Éstas no son residuos perceptivos pasivos, sino representaciones dotadas de poderosas significaciones y de energía transformadora. La raíz de la imaginación se ubica en matrices inconscientes (arquetipos), pero al contacto con el mundo exterior las imágenes son transformadas por una conciencia perceptiva en imágenes nuevas. Durand (1969) también relaciona el imaginario con el inconsciente y piensa que es limitado o restringido por el proceso de construcción conceptual. De acuerdo con este autor, las imágenes siguen un trayecto antropológico que va desde el plan neuro-biológico hasta el plan cultural. El trayecto antropológico es el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social. Retoma las categorías del psicoanálisis para analizar el trayecto antropológico, de tal modo que el yo y super-yo corresponden al nivel conciente-educado, mientras que el ello (*ça*) corresponde a una parte innata del trayecto que se asocia con el inconsciente y que está ligado con la estructura física-psicológica del animal social. Las imágenes arquetípicas se suscitan en el inconsciente, un inconsciente colectivo que se entrelaza con las imágenes simbólicas del entorno, condicionadas por los roles y los personajes del juego social, que forman parte del yo. El super-yo racionaliza los ornamentos del yo y su relación con el ello, racionalización que implica un empobrecimiento del imaginario (Vergara, 2003).

Para Durand el imaginario se extiende al conjunto de producciones culturales en general, pero considera que la expresión privilegiada de las imágenes se encuentra en el mito. Para analizar configuraciones de imágenes propias a creadores individuales, a agentes sociales o a categorías culturales, propone una doble metodología: la «mito-crítica» y el «mito-análisis». La primera permite observar los mitos dominantes en una obra particular, mientras que la segunda abarca el conjunto de producciones culturales propias a un tiempo y una sociedad determinada. En esta búsqueda del mito director subyacente a las obras de un autor o de una cultura, encontramos otra característica del imaginario que ha sido señalada por otros autores (Ricoeur, 1969, citado en Wunenburger, 2003) y es que su contenido (imágenes o narraciones) tiene un doble sentido: uno primario, literal y superficial, y otro secundario, oculto, opaco, que no es accesible

automáticamente a la conciencia, sino que debe ser encontrado a través de un método de descomposición de los elementos que componen una forma de expresión imaginaria.

Como en el caso de las representaciones sociales, el imaginario designa tanto el producto de la imaginación, como el proceso de imaginación mismo, como facultad dinámica, poderosa y creadora de imágenes y de símbolos. Sin embargo, pueden remarcarse algunas otras diferencias entre un concepto y otro. Las representaciones sociales, al ser definidas como formas de conocimiento de sentido común que ayudan a la interpretación del mundo, devienen una construcción simbólica racional e instrumental; mientras que el imaginario es un fluir de imágenes, de símbolos, que existe por sí mismo, no tiene necesariamente un fin de comprensión, ni de acción sobre un objeto. No se trata de una reconstrucción social de la realidad que se realice en un momento preciso ante una situación concreta, es una construcción simbólica de carácter más espontáneo que no necesariamente tiene tiempo o lugar, y cuyos puntos de referencia o anclaje en el mundo exterior son opacos y débiles. Una representación tiene objeto y sujeto: es una representación de algo y de alguien. El imaginario puede no tener objeto, puede construirse a partir de la libre asociación de imágenes sin sentido, de las ensoñaciones y de las fantasías. Castoriadis (1975) establece que el imaginario no tiene un objeto a reflejar, sino deseos a proyectar y a elaborar mediante el simbolismo; debe distinguirse de la especulación porque no siempre se construye racionalmente. El imaginario no refiere a algo, no representa, porque no re-envía a nada real ni a nada racional (Vergara, 2003).

El imaginario apela al inconsciente, ésta es su principal fuente de recursos o el universo en el que se desarrolla su dinámica. Las representaciones sociales se ubican en la esfera de lo consciente, son una construcción simbólica comprensiva que debemos hacer conciente para poderla expresar y comunicar. El imaginario está plagado de imágenes que toman su fuerza de las emociones y de las pasiones pulsionales. Apela más a la estética y al sentimiento que a la racionalidad abstracta. El mito, la utopía, y la expresión artística, como la poesía o las artes plásticas son sus formas privilegiadas. En cambio, la teoría de las representaciones parte de la comprensión y deja de lado las cargas afectivas que emergen en la construcción social de la realidad, o

al menos encuentra dificultades para incluirlas en su sistema teórico. Los estudios sobre representaciones sociales normalmente ponen el acento en el aspecto cognitivo de la representación y difícilmente se centran en el tratamiento de las emociones o en las expresiones artísticas.

Moscovici (1961) plantea que elaboramos un esquema figurativo del objeto representado conforme a lo socialmente establecido y admitido, ya que la representación social está filtrada por un marco normativo preexistente. El imaginario es atrevido, puede romper las barreras de las convenciones sociales en su expresión, dando mayor cabida a la innovación y a la creatividad, y es por ello que tiene estrecha relación con la obra de arte. De hecho, Ricoeur (1969) atribuye al arte un poder de transformación existencial del sujeto, pues considera que en el contacto con las obras artísticas el sujeto reinterpreta o reconstruye su propia existencia en torno a dimensiones simbólicas que constituyen el imaginario.

Las representaciones sociales están ancladas en los microuniversos sociales formados por los grupos de pertenencia del sujeto, al mismo tiempo que en un grupo cultural más amplio, como la nación o el grupo étnico. El imaginario parece estar asociado con las representaciones compartidas en este segundo nivel más general, al asociarse con los grandes mitos, las leyendas, las creencias mágico-religiosas, dejando en segundo plano la producción de sentidos en las situaciones definidas en un espacio y tiempo precisos. Las representaciones sociales se distancian de los mitos porque no se reconocen como formas arcaicas o primitivas, mientras que el imaginario se alimenta de ellos.

En el campo de estudio de las representaciones sociales se acentúa el análisis del contenido y de la estructura de éstas a partir del sentido primero de sus expresiones materializadas. Nos apegamos al significado literal del discurso, y difícilmente se busca la cara oscura y escondida del doble sentido de las construcciones simbólicas analizadas. Métodos como la mitocrítica o el mitoanálisis que propone Durand para el estudio del imaginario nos permiten develar el doble sentido de las expresiones individuales o colectivas, de ese flujo de imágenes al que la razón pone un freno y desencanta.

Cuando el imaginario se vincula con la acción lo hace a través de utopías, como en el caso de la acción política (Ricoeur,

1969), o bien de ficciones espirituales y metafísicas, como en el caso de las prácticas religiosas (Corbin, 1958). El imaginario se separa de la experiencia sensible para dar cabida a la creatividad imaginativa que rebasa los límites de lo real y de las normatividades sociales. Así, vemos que la relación entre la praxis y el imaginario se realiza a través de acciones cargadas de afectividad y de sentimientos alimentados por leyendas y mitos, o por la emoción de rituales que exaltan la religiosidad o el nacionalismo. Otro contacto con la praxis se da cuando el imaginario se expresa a través de la creatividad artística o del acto estético. Poco tiene que ver esta relación con la experiencia de la vida cotidiana. Por ejemplo, el imaginario que se encuentra en contacto con la práctica política está embebido de ideales para transformar la realidad, pues se trata de la persecución de una utopía. En este sentido el imaginario se convierte en fundamento de ideologías que pueden funcionar como formas de control y de dominio de un plano simbólico colectivo, tal como plantea Baczko (1991, citado en Vergara, 2001).

Observamos que las representaciones, la praxis y el imaginario son nociones que se encuentran estrechamente interconectadas. A pesar de tener cada una de ellas una especificidad propia, es difícil establecer sus fronteras y diferenciarlas claramente. Es por ello que proponemos verlas como puntos de un continuo en la construcción simbólica que va de la praxis o experiencia al imaginario, cuya relación dialéctica y dinámica hace que un concepto alimente al otro.

Mapas imaginarios del Centro Histórico de la Ciudad de México

Este recorrido por los diferentes niveles de construcción simbólica, la praxis como experiencia, las representaciones sociales y el imaginario, nos ha permitido observar que existen diferencias entre los procesos y las condiciones de elaboración de los mismos, así como las estrechas relaciones entre ellos. Sin embargo, no está aún claro el funcionamiento ni las conexiones entre estas formas de construcción simbólica, pues hasta ahora han sido expuestas por separado. Ha llegado el momento de poner en relación estos conceptos a través de un ejemplo concreto:

el estudio de la construcción simbólica de un espacio patrimonial fuertemente cargado de significados y de símbolos, como es el Centro Histórico de la Ciudad de México.

La zona que actualmente se conoce como Centro Histórico es un espacio decretado en 1980 como «zona de monumentos históricos», que comprende 668 manzanas, las cuales ocupan una superficie de 9,7 km^2 dividida en dos perímetros: el perímetro A reagrupa el mayor número de edificios catalogados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) como inmuebles con valor histórico, artístico y arquitectónico. El perímetro B rodea al A y se extiende hasta las zonas de la Merced, Tepito, Guerrero y Alameda. Por su importancia simbólica e histórica en el marco de la zona metropolitana de la Ciudad de México, el Centro Histórico fue clasificado por la UNESCO como Patrimonio Nacional de la Humanidad en 1987. Se trata de un espacio complejo desde varios puntos de vista: económico, residencial, turístico, cultural y político. Constituye un centro importante de actividades económicas, principalmente comerciales y de servicios, que atrae una gran cantidad de visitantes o de habitantes de la ciudad que se dan cita en este sitio para asistir a alguna actividad cultural o política. Hacia el año 2000 el Centro Histórico contaba con una población aproximada de 180.000 habitantes, mientras que recibía diariamente una población flotante de 1.200.000. Se trata de un espacio que ha perdido una población considerable (40 %) desde la década de los setenta hasta mediados de los noventa. La población que aún vive en este lugar es un su mayoría de estratos socioeconómicos medios y desfavorecidos, quienes residen en antiguas edificaciones que no han recibido mantenimiento o que se encuentran en estado ruinoso. La parte menos habitada del Centro Histórico es la zona sudoeste, pues en ella se concentran el 39 % de los inmuebles que no tienen uso habitacional en el centro. Muchos de los edificios que antes tenían un uso habitacional actualmente son usados como bodegas para almacenar los productos que venden los comerciantes establecidos o ambulantes de la zona (Coulomb, 1999).

Desde la década de los noventa el Centro Histórico ha sido objeto de proyectos de rehabilitación que buscan principalmente la remodelación de calles y fachadas para reactivar la economía, así como la redensificación de la zona.[4] El resultado más

visible del último proyecto, llevado a cabo por la actual administración del Gobierno del Distrito Federal, es la rehabilitación de la zona poniente del Centro Histórico (32 manzanas), en la que se han remodelado fachadas y edificios, se han repavimentado las calles, se han incrementado los dispositivos de seguridad y de programas para evitar la instalación de comerciantes ambulantes en las aceras. Desde principios de los noventa se han abierto tiendas, cafés, bares y restaurantes que pretenden atraer a una población juvenil al Centro Histórico tanto de día como de noche, como usuarios y como residentes. Tiendas internacionales que eran típicas de los grandes centros comerciales periféricos (*malls*) tienen ahora sucursales en el Centro Histórico: Zara, Reebock, Mixup, etc.

El Centro Histórico de la Ciudad de México, lugar de «peregrinaje turístico»[5] por su valor histórico, por sus espacios tradicionales de viejas tiendas de otra época, como las librerías de libros usados, o de comercio especializado por calles, es un espacio en transición actualmente. Este espacio alberga una multiplicidad de significados tan importantes los unos como los otros: símbolo de la identidad nacional, de poder político y de religiosidad, lugar de atracción comercial y de servicios (que quizás no se encuentran congregados en otro lado), sitio obligado de visitas y de paseos, centro de actividades culturales (De Alba, 2002). Frente a sus múltiples significados y la fuerza simbólica de un espacio tan central en la ciudad de México, parece importante analizar las imágenes que el Centro Histórico suscita y los significados que adquiere para quienes residen en él.

La metodología utilizada para observar estas construcciones simbólicas del espacio, que son los mapas cognitivos, fue la de pedir a los entrevistados que realizaran un dibujo del Centro Histórico tal y como ellos lo concebían o como lo imaginaban. El entrevistador anotó los lugares que fueron dibujados por cada sujeto, quien decía de qué lugares se trataba y por qué los incluía en su dibujo. Centramos este análisis en el dibujo porque constituye una expresión simbólica del sujeto semejante a la creación artística en el sentido de que el dibujante tiene la libertad de manifestar en él su creatividad, de ordenar los elementos y estructurarlos como desee, de agregar un toque personal a su representación, de incluirse o de tomar distancia con respecto al objeto dibujado, de apegarse a la realidad o de alejarse de ella, de

centrarse sobre un punto o de tratar de aprehender el todo, en fin, el dibujo permite una libre expresión espontánea de la experiencia vivida del espacio, de sus representaciones sociales y de los imaginarios forjados en torno al Centro Histórico.

El Centro Histórico es un espacio de alta heterogeneidad social en cuanto a sus residentes y los más de un millón de ocupantes que llegan a él diariamente. Desde luego que en este trabajo no pretendemos hacer una investigación exhaustiva de las miradas del centro que tienen todos los tipos de residentes que habitan en él. Para este trabajo hemos seleccionado el análisis de cuatro perfiles que surgieron en el conjunto de entrevistas realizadas y que consideramos que son representativos del tipo de población que imprime una dinámica residencial particular a este espacio. Por un lado tenemos a dos tipos de habitantes para quienes vivir en el Centro Histórico ha sido una elección propia y bien pensada, a quienes hemos denominado como «el intelectual» y «el nuevo *centrícola*». Por otro, existe un tipo de habitantes para quienes vivir en el centro no fue una elección sino un destino y que hemos dividido en el «viejo residente» (haciendo alusión a los adultos mayores que viven en él) y el «residente ordinario», es decir el habitante promedio del centro quien lo vive como cualquier otro barrio de la ciudad, sin necesariamente percibir en él su carga histórica. Enseguida analizaremos ejemplos representativos de mapas de cada tipo de residente.

Entre imaginarios y realidades: el mapa del intelectual

Los barrios antiguos pueden constituir polos residenciales atractivos para cierta población ilustrada (entre intelectuales y artistas), que cultiva el gusto por vivir en espacios que preservan estilos arquitectónicos de otras épocas, así como una vida de barrio relativamente tradicional. El gusto por las zonas históricas probablemente expresa cierta preocupación por la recuperación de los espacios tradicionales de la zona central de la ciudad que está perdiendo población para dar prioridad a actividades económicas del sector terciario. Conciencia histórica, gusto por residir en un lugar patrimonial, comodidad de ubicación y acceso, lo cierto es que en los mapas cognitivos del Centro Histórico de la Ciudad de México encontramos este perfil de habitante,

que denominamos «intelectual» por ser un buen conocedor de la historia de su espacio de vida y por tener intereses culturales.

El intelectual vive en un espacio imaginario evocado por el contexto histórico y eventualmente se ve obligado a ver ese otro nivel de realidad que choca con el primero: los gritos y la música de los vendedores ambulantes, los autos o la entrada repentina del metro, le recuerdan que éste es un espacio del siglo XXI. Varios entrevistados comentan la experiencia sentida al ingresar a algún edificio colonial, momento en el que el contacto con ese mundo se aleja y vuelve la fantasía, el recuerdo de vidas pasadas, de personajes y eventos guardados en esas piedras. Este mundo ya no es este sino otro. Evocan escenas estéticas con fuertes cargas emocionales: la perspectiva de una calle al atardecer, el silencio, la calma o el sonido del agua de una fuente de un patio colonial, una antigua fachada ruinosa invadida por la vegetación, los gatos que dan un aspecto especial al ex-convento de San Francisco, etc. Experiencias que evocan la posibilidad de entrar y salir de la historia y del arte a través de ensoñaciones y reconstrucciones imaginarias. Este tipo de residente tiene una visión del Centro Histórico dividida en dos niveles de construcción simbólica: la práctica cotidiana y la ensoñación que produce el transportarse a otras épocas al contacto con edificaciones, nombres de calles y monumentos que invitan a viajar en el tiempo. Un entrevistado evoca claramente esta experiencia: «para mí hay varias ciudades: la de la vida cotidiana, que es horrible, llena de drogadictos, criminales, gente de clase baja, pero al mismo tiempo sabes que algo increíble pasó en cada edificio, esa es la ciudad imaginaria que estoy viviendo la mitad del tiempo, la ciudad del pasado a través de la que me transporto a otro mundo».[6] Este comentario no sólo expresa la fuerza imaginativa de un espacio patrimonial, sino también las representaciones asociadas al centro como un espacio social, ocupado tradicionalmente por una población de estrato socio-económico bajo. La marginación social se encuentra expresada en las representaciones del centro, tanto en los mapas (dibujos, selección de zonas preferidas y rechazadas del centro) como en los discursos. Por ejemplo, el profesor de enfermería que acabamos de citar refiere en su dibujo la zona norte del centro (de República de Cuba hacia el norte) como «suciolandia: lugar de teporochos», un joven ingeniero comenta que «[...] después de Palacio Nacional, hacia la Merced es Calcu-

ta». Estos ejemplos señalan también una paradoja propia de los espacios «sagrados» del centro: al ser un lugar que representa el corazón de la identidad nacional, el origen de la ciudad mexica, simboliza el territorio de todos y de nadie a la vez. Paradoja que imprime en él una dinámica singular de inclusión y de exclusión social, en la que todos tenemos un derecho simbólico de apropiación de este espacio, pero nadie puede ejercer ese derecho de forma particular y permanente. El espacio de todos es disputado por aquellos grupos que encuentran en el Centro Histórico una fuente de recursos de subsistencia: desde el ambulantaje hasta diversas formas de mendicidad.

En el mapa de este tipo de residente se dibujaron tiendas, restaurantes, bancos y demás lugares relacionados con la vida práctica, pero sobre todo vemos un mapa concentrado en las calles del poniente, donde se encuentran los edificios históricos más connotados del Centro Histórico, como se muestra en el mapa 1, que es representativo de este grupo de entrevistados. Este mapa fue dibujado por una mujer que vive y trabaja (Fototeca, INAH) en el Centro Histórico. El dibujo presenta un rasgo característico de la mayoría de los mapas representados por nuestros entrevistados: el mapa está estructurado en función de los grandes iconos del centro, como la plancha del Zócalo, la Catedral Metropolitana, el Palacio Nacional, el palacio de Bellas Artes, la Alameda, entre otros. Lugares que suelen dibujarse antes que otros y que constituyen referencias que organizan la posición de otros sitios dibujados.

AQUÍ MAPA 1

En éste, como en otros mapas, se observa una valoración por el patrimonio arquitectónico, particularmente de los monumentos concentrados en la parte oeste del centro, entre el Zócalo y la Alameda. También se observa un buen conocimiento de los nombres y las posiciones de las calles de esta zona, rasgo común a la mayoría de los mapas dibujados. Sin embargo, lo que es propio del perfil del intelectual es su interés no sólo por los monumentos de valor artístico y arquitectónico, sino también por las actividades académicas y culturales que se pueden realizar en él. En sus mapas encontramos, más que en otros, bibliotecas, archivos, lugares de exposiciones artísticas y de conciertos, edificios relacionados con la educación superior y la vida universitaria, etc.

La vivencia del folklore y de la cultura urbana: el mapa del nuevo «centrícola»

«Centrícola» es un término que algunos entrevistados utilizaron para designar a los nuevos habitantes del Centro Histórico, quienes se vieron atraídos por la oferta residencial que se abrió a partir del proyecto de rehabilitación de este espacio como lugar de habitación. En este proyecto encontramos dos miradas del Centro Histórico: la del empresario que ve el patrimonio no sólo como un objeto de rescate cultural sino como fuente de recursos económicos y como inversión;[7] y la del nuevo residente que se ve atraído por una oferta de vivienda de nivel medio que conserva un cierto aire europeo. El nuevo «centrícola» participa en el proceso de re-poblamiento por el que atraviesa el Centro Histórico desde hace algunos años, que se caracteriza, entre otros aspectos, por atraer a una población de mayores recursos a un contexto tradicionalmente popular. El proyecto de rehabilitación del Centro Histórico está dando como resultado una diferenciación socio-espacial marcada: en la parte oeste y sudoeste se están ubicando residentes de nivel económico alto y medio alto, mientras que el resto del territorio del centro continua siendo eminentemente popular, sobre todo en el sector norte y noreste. Diferenciación socio-espacial que se refleja claramente en los mapas mentales de este espacio, como se ha mencionado antes y como lo veremos más tarde en relación al conjunto de mapas dibujados.

El perfil del nuevo residente es relativamente definido: se trata de profesionistas, la mayoría jóvenes, solteros o en pareja sin hijos, provenientes de estratos sociales medio y medio-alto.[8] El Centro Histórico es para ellos fuente de atracción y curiosidad por un mundo social variado que se les presenta como una novedad por el sinfín de manifestaciones culturales que se dan en este espacio controvertido. Todo lo que acontece en el centro pasa bajo sus ventanas como un espectáculo nunca antes visto. La atención está puesta en el descubrimiento de la diversidad de la propia cultura experimentada desde dentro. No sólo ven al indigente que les pide una moneda cada mañana, sino que forma parte de su contexto social cotidiano, es su vecino, su interlocutor; lo mismo que el comerciante ambulante, el limpia-botas, los dueños de los comercios y de los restaurantes grandes o pe-

queños. Se encuentran en el centro de las manifestaciones políticas más importantes para el país, al mismo tiempo que no pueden evitar participar de los festivales populares y masivos que se organizan en este espacio. Todo ello es vivido como una experiencia novedosa e interesante: caminar por el barrio donde se vive es una práctica que se ha perdido en la Ciudad de México y ellos sienten que la están recuperando. Por primera vez están dejando el auto para viajar en transporte público, principalmente en el metro, desconocido para muchos de ellos. El interés del nuevo centrícola no se sitúa únicamente en el significado histórico del centro, sino también en la cultura en un doble sentido: como cultura viva, como manifestación del folklore popular, y como actividad artística. Sus mapas contienen espacios de actividad cotidiana, como todos, pero sobre todo lugares culturales como museos, teatros, salas de exposiciones y de conciertos, lugares exóticos como cantinas, bares populares tradicionales y excéntricos de moda, tiendas de productos raros o que son inhabitúales para ellos, y desde luego edificios históricos importantes. La visión del Centro Histórico como tierra exótica los lleva a tener un conocimiento detallado de este espacio, aunque menos académico o especializado en el aspecto histórico como lo es para el intelectual. Su imaginario se sitúa en su fascinación por el contacto con otro mundo social desconocido para ellos hasta entonces. Sus fantasmas sobre los barrios bravos de Tepito, Doctores, Merced y Guerrero se ven alimentados o contrastados al aventurarse a recorrerlos como vecinos curiosos por el «exotismo» de la vida en ellos, como las fiestas de 15 años o los rituales de la Santa Muerte,[9] por ejemplo.

AQUÍ MAPA 2

En el mapa 2, dibujado por un funcionario de la Secretaría de Relaciones Exteriores (hombre, 29 años, reside en el centro desde hace 6 meses), se muestra que el nuevo centrícola es un buen conocedor del Centro Histórico, a pesar de tener poco tiempo de vivir en él. Los mapas de este tipo de residente son bastante detallados y densos, como se observa en el mapa 2, el cual se estructura de acuerdo a un eje este-oeste (calles Juárez y Madero) que une al Zócalo con la Alameda. Como el intelectual, el centrícola organiza su mapa en función de los grandes iconos del centro, así como de los monumentos arquitectónicos de la zona oeste constituida alrededor de este eje, o bien de otros edi-

ficios de valor histórico, principalmente iglesias. Sin embargo, existe otro tipo de lugares dibujados que indica una cierta curiosidad por todo aquello que se puede descubrir en el centro: centros de diversión popular como los bares y cantinas tradicionales (Cantina El Nivel en el mapa 2), los salones de baile (Garibaldi) o la Arena Coliseo, tiendas o talleres antiguos como aquellos en los que se reparan lentes o pieles, la dulcería Celaya, las librerías de viejo, las tiendas de vestidos de novia, de quince años y primera comunión, los talleres de impresión, las tiendas de productos religiosos y de herbolaria (Pasaje Catedral en el mapa), etc. El nuevo centrícola está al pendiente de la oferta cultural que ofrece el centro semana tras semana: suele asistir a los conciertos de música contemporánea y exposiciones organizados en los centros culturales (Casa de España en el mapa 2) o en establecimientos como bares o galerías.

Los recuerdos del ayer: el mapa del viejo residente

Si encontramos al adulto mayor como uno de los principales perfiles poblacionales que residen en el Centro Histórico es porque efectivamente existe una concentración importante de personas de la tercera edad en este espacio (Paquette y Salazar, 2004). Los adultos mayores constituyen una población numerosa en zonas céntricas de la ciudad, debido al fenómeno migratorio de expulsión de residentes (normalmente generaciones en edad de formar una familia) hacia las zonas periféricas de la mancha urbana, quienes parten en busca de mejores condiciones de vivienda (Ziccardi, 2000). El Centro Histórico no es la excepción, pues ha perdido cerca del 40 % de su población en un lapso de 20 años y se encuentra dentro de una de las delegaciones del Distrito Federal que cuenta con una proporción cada vez mayor de adultos de 65 años o más (Coulomb, 2000). Los adultos mayores que participaron en esta encuesta (17) tienen un promedio de edad de 73 años y la mayoría ha vivido durante más de 35 años en el Centro Histórico. Sus relatos constituyen un testimonio de la forma en que este espacio ha cambiado durante las últimas tres décadas. Aunque subjetiva, esta referencia a la historia viva, es un recurso informativo importante para la reconstrucción de la memoria colectiva de un lugar tan central para la

historia de la ciudad.

El viejo residente, a diferencia del intelectual o del nuevo centrícola, vive más en el pasado que en el presente. Su práctica del espacio, sus representaciones y el imaginario suscitado por el Centro Histórico hacen referencia a recuerdos elaborados en un pasado remoto más que inmediato. En sus mapas se reflejan las transformaciones que el Centro ha sufrido desde los años cuarenta: se refieren a los edificios de acuerdo al uso que tuvieron en otro tiempo (la ex-escuela de medicina, la ex-facultad de arquitectura, el antiguo cine Sonora, etc.), a las construcciones que sustituyeron otros espacios («lo que es ahora la Suprema Corte de Justicia era antes la plaza del Volador», «la calle Corregidora era la antigua acequia») o a las transformaciones radicales del espacio público («a mí todavía me tocó ver el jardín que estaba en la Plaza de Armas», «la Terminal del tranvía estaba en la plaza», «en mis tiempos la Torre Latinoamericana era el edificio más alto»). Sus mapas son representaciones del pasado, no sólo porque plasman en ellos edificios o usos antiguos, sino porque siguen localizando en ellos formas de uso tradicionales del centro que están en riesgo de desaparición actualmente en el perímetro central a causa de la política de rehabilitación del Centro Histórico, como la especialización de un tipo de comercio por calle.

Hay que decir que muchos de estos entrevistados ya no hacen grandes recorridos por el Centro Histórico, sino que sólo se aventuran a salir en las inmediaciones de su vivienda, de modo es que sus representaciones e imaginarios de este espacio están construidos más en base al recuerdo que a una experiencia actual. Cuando salen se asombran de la rapidez con la que se ha transformado su espacio de vida, en el que ya no encuentran sus puntos de referencia habituales. Como suele suceder con los adultos mayores, queda la impresión de que toda vida pasada fue mejor: constatan la desaparición de la vida religiosa y tradicional del centro, de los tranvías, ya no les apetece asistir a las conmemoraciones multitudinarias (desfiles, fiesta de la Independencia) que disfrutaban en otra época, se les dificulta caminar por las aceras invadidas por el comercio ambulante, ven que edificios que antes eran habitacionales ahora son bodegas, resienten la pérdida paulatina de vínculos sociales por el paso del tiempo. Sin embargo, aún encuentran puntos de anclaje que se resisten a

desaparecer: el viejo café de la calle Donceles, el sastre o el peluquero con el que siempre han ido, la tienda de productos religiosos, la zapatería que ha pertenecido a la misma familia durante generaciones o el restaurante que aún se mantiene. En sus mapas también se observa que son usuarios legítimos de las calles, iglesias y parques que para otros son lugares de «peregrinaje turístico». Mientras que el turista ve la Alameda como uno de los primeros jardines de la ciudad colonial, la Catedral como un monumento arquitectónico de valor histórico o las antiguas tiendas como piezas de un museo etnológico, el viejo residente disfruta la Alameda como un lugar donde pasear y descansar, asiste a las misas de la Catedral como católico practicante y recorre las calles o tiendas como el usuario y consumidor que siempre fue.

Los mapas del viejo residente son más semánticos que gráficos; es decir que suelen escribir nombres de lugares simbólicos distribuidos en el espacio imaginario, en lugar de reproducir un mapa cartográfico más o menos preciso. El dibujo de don Nacho[10] es un ejemplo de los mapas que realiza este tipo de residente (ver mapa 3). Está compuesto por un número reducido de sitios (15 en total), entre los que se encuentran calles representadas sólo por nombres (Moneda, Madero, Cinco de Mayo, Tacuba), y edificios emblemáticos del Centro Histórico. Como en la mayoría de los mapas, la plancha central del Zócalo y los iconos que la rodean, como la Catedral y el Palacio Nacional, constituyen el punto central del mapa, a partir del cual se organiza el resto del dibujo. Existe, sin embargo, una desorientación en la ubicación de los lugares que componen el mapa: Bellas Artes aparece detrás del Palacio Nacional, la calle Madero hacia la izquierda de la Catedral, o el Teatro Iris a la derecha del edificio del Gobierno del Distrito Federal. Por otro lado, los nombres de los lugares hacen referencia a otra época. El Teatro Iris es actualmente el Teatro de la Ciudad de México. Las escuelas de jurisprudencia, de arquitectura o de medicina recuerdan la época en que las facultades de la universidad nacional estaban distribuidas en distintos edificios del Centro Histórico, antes de la construcción de la Ciudad Universitaria, hacia mediados de los cincuenta. Al interrogarlo sobre los lugares dibujados, Don Nacho salta de una época a otra en sus explicaciones sobre el centro, y a veces parece no darse cuenta de que su mapa ya no corresponde más al actual Centro Histórico de la Ciudad de Méxi-

co.

AQUÍ MAPA 3

Un barrio como cualquier otro: el mapa del residente ordinario

Éste es el caso de la mayoría de los residentes del centro, para quienes este espacio es antes que nada un barrio residencial donde ha transcurrido su vida. Se trata de una población de estratos medio, medio-bajo y bajo que está arraigada al Centro Histórico por costumbre pero al que no llegó a vivir por elección propia, sino porque representaba una posibilidad de acceso a la vivienda o a una fuente de trabajo. Al ser mayoritario, el residente ordinario constituye una población heterogénea compuesta de personas con distintos niveles educativos, que se dedican a diferentes oficios, al comercio, al trabajo en la calle (comercio o servicio ambulantes), al trabajo de oficina, etc. Los orígenes también son diversos, como es el caso de los inmigrantes de varios estados de la República o de los grupos indígenas que durante generaciones han llegado a vivir al centro (como los mazahuas, por ejemplo). El mapa del residente ordinario refleja una construcción simbólica del Centro Histórico basada en la cotidianidad, en el espacio de la vida práctica, de los recorridos al trabajo, a la escuela o a los lugares de consumo. Se trata de una rejilla de calles en las que transcurre su vida y en las que no necesariamente contempla el valor histórico o artístico de las fachadas o de los monumentos. Los puntos de referencia privilegiados de estos mapas son las tiendas, las panaderías, las papelerías, las escuelas de los niños, las estaciones de metro, las iglesias y los conglomerados de tiendas de comercio especializado. A diferencia del intelectual, para el residente ordinario las referencias a la historia son simples y estereotipadas. La vida cultural del centro pasa casi desapercibida, no siempre sabe dónde están los museos o si hay eventos artísticos en algún recinto cercano a su hogar. Vive en un espacio dinámico y de gran variabilidad social pero ya no se asombra por ello, como el nuevo centrícola. Podríamos decir que para él el Centro Histórico es un barrio residencial como cualquier otro en la ciudad.

El mapa de doña Rosita[11] constituye un ejemplo de la cartografía imaginaria producida por el residente ordinario (ver mapa

4). A pesar de que la consigna fue que dibujara un mapa del Centro Histórico tal y como lo imaginaba, doña Rosita se limitó a reproducir el entramado de calles que constituyen el territorio de acción de su vida cotidiana y que gira en torno a las inmediaciones de su lugar de residencia. Ello significa que para ella, como para muchos otros entrevistados de este grupo, la construcción simbólica del Centro Histórico se realiza principalmente a partir de la práctica del espacio. Los monumentos e iconos de este lugar simbólico, como el Zócalo, la Catedral y el Palacio Nacional, ni siquiera figuran en este mapa. Los lugares históricos son referidos por su uso actual y no por su valor patrimonial. Existe un buen conocimiento del territorio en el que esta persona realiza su vida de todos los días: los nombres y distribución de las calles es correcto, están representados con detalle y precisión los lugares de consumo básico (panaderías, papelerías, farmacias, tortillerías, zapaterías, tiendas de telas y de vestidos), las escuelas primarias y secundarias a las que asistieron sus hijos y a las que actualmente van sus nietos, las iglesias católicas a las que asiste a misa, los lugares a los que va para hacer deporte o para realizar alguna actividad de entretenimiento.

AQUÍ MAPA 4

Hay que señalar una característica importante del residente ordinario, que es su interés por la organización y la participación social. En el centro hay un sinnúmero de organizaciones y asociaciones activas que luchan por la vivienda o por un espacio para vender, que están dispuestos a defenderse aguerridamente ante el autoritarismo o por la invasión de sus espacios. Muestras de ello son los enfrentamientos frecuentes entre las fuerzas del orden y los grupos de comerciantes y residentes de barrios como Tepito. También es conocida la fuerza política y la actividad participativa de las organizaciones de vivienda en el centro de la ciudad.

El «viejo residente» es también un «residente ordinario» del Centro Histórico. Hemos decidido separarlo porque encontramos en él una visión del espacio fuertemente anclada en el pasado, mientras que el residente ordinario elabora sus mapas en función de una experiencia cotidiana regida por la inmediatez del momento presente.

El mapa colectivo del Centro Histórico: entre prácticas, representaciones e imaginarios

¿Qué mapa colectivo producen estos cuatro perfiles de residentes del Centro Histórico en su conjunto? Para responder a esta pregunta calculamos cuáles eran los lugares con mayor presencia en todos los mapas, asumiendo que su frecuencia corresponde a su importancia para la construcción de una imagen colectiva.

AQUÍ TABLA 1

A juzgar por la frecuencia de aparición de los lugares dibujados, podemos decir que la fuerza iconográfica de la antigua «ciudad de los palacios», es decir, del actual Centro Histórico, gira en torno a la gran plaza del Zócalo y a los principales edificios que la rodean: el Palacio Nacional, la Catedral Metropolitana y los edificios gemelos del Gobierno del Distrito Federal. La importancia de este conjunto se debe a su significado histórico, a su relevancia para la construcción de una identidad nacional, y a que se erigen como símbolos del poder político y religioso en el país y no sólo en el ámbito de la Ciudad de México. Después de los grandes iconos del centro, se representan en los mapas un conjunto de lugares con menor fuerza simbólica (aunque no menos importantes por su carga histórica y por su belleza arquitectónica), que fueron ubicados como puntos en una traza reticular conformada por una serie de calles ortogonales que estructuran y ordenan el dibujo. Se trata de las ruinas prehispánicas del Templo Mayor, el jardín de la Alameda, el palacio de Bellas Artes, la Torre Latinoamericana, la Bandera Nacional, el barrio de la Merced, la casona de los Azulejos, el conjunto formado por la Iglesia de Santo Domingo, la plaza del mismo nombre y la antigua Escuela de Medicina. Las principales calles que conforman el mapa colectivo son a la vez recorridos históricos y vías de circulación que simplemente conectan llevan a algún destino: 20 de noviembre, Corregidora, Pino Suárez, Donceles, Correo Mayor, Madero, Cinco de Mayo, Isabel la Católica, Bolívar, V. Carranza, Cinco de Febrero, Tacaba, Uruguay y 16 de Septiembre. Las grandes avenidas, como Circunvalación y Eje Central, funcionan en el mapa cognitivo como marcadores de límites imaginarios al territorio concebido como Centro Histórico.

Es importante notar que el mapa imaginario del Centro His-

tórico se concentra en una parte reducida del oeste, reconocida como el corredor turístico que va del Zócalo a la Alameda. A pesar de que los entrevistados residen en diferentes puntos del Centro Histórico, la cartografía mental del centro corresponde con el sector más valorizado, donde se ha aplicado hasta ahora el proyecto de rehabilitación. Sin embargo, sería arriesgado decir que existe un efecto del proyecto de rehabilitación sobre los mapas cognitivos del centro, pues podríamos pensar que el proyecto es producto precisamente de un imaginario que privilegia el sector sudoeste del Centro Histórico, aquél en el que se ubicaron las grandes casonas de las familias adineradas en la época colonial (Monnet, 1993).

Volviendo a nuestra hipótesis inicial, en la que establecemos que la construcción simbólica del espacio se realiza a través de un continúo que va de la praxis al imaginario, pasando por un punto intermedio que correspondería a la representación social del espacio, cabría preguntarnos ahora si encontramos estos niveles de construcción simbólica en los mapas cognitivos del Centro Histórico de nuestros entrevistados. Para indagarlo, identificamos a qué orden de construcción simbólica correspondería cada uno de los elementos dibujados en los mapas: a la experiencia vivida del espacio o praxis, a las representaciones sociales entendidas como una forma de conocimiento sobre el centro, o al imaginario, es decir a los mitos, leyendas, fantasmagorías, miedos, ensoñaciones, ficciones o simbología asociados a este espacio. Esta categorización de los lugares dibujados de acuerdo con los tres niveles de construcción simbólica, se realizó a partir de los significados que los propios entrevistados dieron a los sitios que dibujaron en sus mapas. Se pidió a cada entrevistado que indicara la razón por la que había incluido cada elemento en su mapa y qué significado tenía ese sitio. Las respuestas fueron clasificadas como praxis si las respuestas sólo hacían alusión al uso del lugar, como formando parte de la representación social del centro si denotaban un conocimiento sobre el sitio, y como alimentadoras del imaginario si hacían referencia a fantasías, mitos, miedos, ficciones o leyendas sobre los lugares.

Para evidenciar la relación existente entre los principales lugares dibujados y los niveles de construcción simbólica, utilizamos el programa Réseu-Lu,[12] que es una herramienta de análisis de datos que construye redes de relación entre variables a partir

de tablas de frecuencias. Los resultados son presentados en la gráfica 1: el tamaño de los cuadros y de los círculos indica el peso de cada una de las categorías representadas en la gráfica, mientras que el grosor de las flechas indica la fuerza de la relación entre unos y otras.

AQUÍ GRÁFICA 1

En la gráfica 1 se observa que los lugares incluidos en los mapas cognitivos hacen referencia a significados múltiples, aunque en algunos prima un sentido más que otro. Por ejemplo, el imaginario del Centro Histórico es alimentado principalmente por dos grandes iconos: la plaza del Zócalo y la Bandera Nacional que está en el centro de ella. Se trata de símbolos que suscitan evocaciones sobre un sentimiento nacionalista reforzado por la referencia al mito fundador de México-Tenochtitlán y a las ruinas de la ciudad prehispánica que se encuentra oculta por la ciudad colonial y la actual. Es como si el recuerdo fantástico del México prehispánico brotara del subsuelo para alimentar la imaginación de un pueblo y de una cultura sometida por la colonia española. En los relatos de historia oficial, como en la pintura muralista expuesta en diversos edificios del centro, principalmente en el Palacio Nacional, existe una idealización de las culturas prehispánicas que presentan verdaderas utopías de un sueño perdido. La Bandera Nacional es un símbolo poderoso que resume ese pasado y recuerda las raíces de los mexicanos de hoy. La fuerza simbólica de este espacio no sólo se expresa en su estructura y en el significado de sus componentes, sino en los usos que se le ha dado. La gran plaza vacía es el escenario perfecto para la dramatización de los juegos del poder: es el lugar privilegiado para sus rituales como son la conmemoración de la independencia de México y la ceremonia del cambio de bandera que realiza una comitiva de soldados que desfilan desde Palacio Nacional para celebrar diariamente un acto patriótico de gran solemnidad. El Zócalo es el centro de la vida política de México: a ella llegan los principales actores políticos para dirigirse a las multitudes que llenan este espacio, mismo que es el destino de toda manifestación que intente hacer sentir su poder. Es pues un espacio de representación en el que lo que importa no es tanto lo que ocurre realmente en él sino el sentido que toma el acto al producirse en un escenario designado como «el corazón», «el ombligo», «el punto de partida», «el centro» del centro del país.

El imaginario del Centro Histórico no sólo contiene mitos y fantasías creadas en el inconsciente colectivo, sino que algunos de sus elementos también tienen una carga de racionalidad que explica la importancia histórica, política o urbanística de ciertos lugares. Por ejemplo, el Palacio Nacional es referido como la sede del poder político, como un monumento histórico colonial, al mismo tiempo que como un lugar de leyendas (el fantasma de la señora de blanco que algunos aseguran haber visto en las escaleras, mitos históricos relacionados con la época prehispánica o con la construcción misma del edificio). Las ruinas del Templo Mayor hacen soñar con lo que fue la vida de la antigua Tenochtitlán antes de la llegada de los españoles. Materializan el sueño a tal grado que los grupos milenaristas que reivindican el pasado indígena se han apropiado de los espacios que circundan la pequeña zona arqueológica para reproducir ciertos rituales. Rituales compuestos de danzas, trajes y artefactos que no son más que reconstrucciones imaginarias de un pasado mítico. La fuerza simbólica del Templo Mayor también se materializa en creencias mágicas: «Cuando entres a la zona de las ruinas y al museo tienes que llevar un imán que te protegerá de la energía que sale de ahí», comenta una entrevistada. La Plaza de Santo Domingo y la Antigua Escuela de Medicina, ubicada enfrente, despiertan horrorosas imágenes sobre la época de la inquisición. Se dice que en la plaza se encendía la hoguera que consumía a los herejes castigados por la severa orden de los Dominicos. «Ahí quemaron a mis antepasados» menciona un entrevistado de origen judío. Otros sujetos, menos informados, sólo experimentan extrañas sensaciones al pasar por estos lugares: «yo evito pasar por ahí de noche porque dicen que espantan. La verdad que me da miedo y prefiero ni acercarme».

La Catedral Metropolitana es el único sitio que se asocia tanto con el imaginario como con la praxis: simboliza la fuerza de la fe católica y de la institución que la representa, al mismo tiempo que se instituye como un lugar de culto y de prácticas religiosas. Este edificio es visto como el símbolo máximo de la iglesia católica, de la fe y el fervor religioso de los mexicanos. Es un templo de fe, al que algunos de nuestros entrevistados asisten como católicos practicantes; mientras que para otros simboliza el poder religioso en México.

En el extremo inferior izquierdo de la gráfica 1 se observa el

conjunto de lugares asociados con las representaciones únicamente: se trata de sitios que tienen más significado simbólico que práctico, pues no se habla de ellos como lugares que se usen, sino sólo se dan referencias que informan sobre su importancia histórica (calles Tacuba y Madero), cultural (Bellas Artes), política (Gobierno del Distrito Federal), comercial (los portales del Zócalo), o como indicador de una barrera urbana (calle Circunvalación). Son lugares que componen mapas cognitivos más regidos por la racionalidad que por la fantasía o el mero sentido práctico. Existe otro tipo de sitios que forman parte de mapas construidos a partir de la información que se posee sobre ellos como de su uso directo, es decir, lugares relacionados con la praxis y con las representaciones sociales simultáneamente. Se trata de calles que se recorren, pero sobre las cuales también se proporciona información, y de lugares altamente frecuentados que poseen una carga significativa, como la zona comercial-popular de la Merced y el Sanborn's de los Azulejos, el cual no sólo es un centro de consumo sino también un monumento histórico. Finalmente, vemos los sitios que componen los mapas construidos en base a la experiencia únicamente son principalmente calles por las que se hacen recorridos con una finalidad particular (el trayecto del trabajo al hogar, para llegar a lugares de consumo, o para realizar otras actividades cotidianas) sin hacer ninguna otra referencia y lugares a que se usan para pasear, como el jardín de la Alameda, o para practicar la religión, como la Iglesia de Santo Domingo.

Discusión

En este trabajo nos hemos impuesto la difícil tarea de realizar una propuesta teórica en un campo poco asequible como el que plantea un concepto tan amplio y complejo como es el imaginario. Como parte de la reflexión del Grupo de Trabajo sobre Imaginarios Latinoamericanos, hemos tratado de relacionar dicho concepto con la teoría de las representaciones sociales. Por otro lado, nuestro trabajo anterior sobre las representaciones del espacio urbano nos ha conducido a incluir en esta reflexión un tercer concepto que es la praxis o la experiencia vivida. De modo es que al comenzar a trabajar sobre estos tres conceptos,

rápidamente se presentó la idea de que cada uno de ellos correspondería a distintos niveles de construcción simbólica que podemos elaborar sobre el espacio. Niveles de construcción simbólica que tienen una relación circular y dialéctica, por medio de la cual se alimentan nuestras fantasías, nuestros conocimientos y las acciones que realizamos en un espacio determinado.

Consideramos que un estudio sobre las representaciones, imaginarios y experiencia sobre el Centro Histórico de la ciudad de México, podría ayudarnos a observar la relación entre estos tres conceptos, debido a la fuerte carga simbólica que tiene este espacio, además de su uso intensivo. Centramos el análisis en los dibujos de los mapas cognitivos del centro porque el dibujo es una expresión libre del sujeto, mediante la cual puede explayar elementos imaginarios, emocionales, racionales o simplemente prácticos. El dibujo ha mostrado se un buen instrumento de observación tanto de representaciones sociales (Abric, 1994), como de imaginarios (Vergara, 2003). Un material de tal naturaleza, requirió un análisis de tipo cualitativo. Como se pudo observar anteriormente, cada mapa dibujado arroja información rica y compleja a la vez. En el dibujo se observan los itinerarios de las personas entrevistadas, así como sus fantasías, miedos y prejuicios sobre un espacio tan controvertido como el Centro Histórico. Mitos urbanos alimentados por las características socio-espaciales del lugar, como por su significado histórico. Presente y pasado se mezclan en la experiencia del sujeto y se reflejan en las construcciones simbólicas de su espacio de vida. De suerte que decide evitar una calle porque es frecuentada por «teporochos» o porque la leyenda cuenta que ahí «espantan»; o bien privilegia un itinerario sobre otro porque prefiere estar en contacto con ciertos edificios de valor histórico o arquitectónico que lo remontan a otra época.

Aunque hemos podido reconocer el imaginario, las representaciones sociales y la praxis en los dibujos de los mapas y en los significados que tienen los sitios que los componen, ha sido difícil establecer diferencias claras entre estas tres categorías de análisis. Si bien es cierto que desde el punto de vista teórico establecemos que se trata de niveles de construcción simbólica diferenciados, la distinción o los límites entre un concepto y otro se hacen menos evidentes al abordarlos en el plano metodológico. Tratar de captar el pensamiento social conlleva siempre la difi-

cultad de captar lo que el sujeto construye simbólicamente con fidelidad y exactitud. Usualmente lo que se nos presenta como material de análisis son productos del pensamiento materializados en artefactos, dibujos, narraciones o respuestas a preguntas concretas. Por lo que nuestros resultados se limitan a explorar tres posibles formas de construcción simbólica de un espacio patrimonial, con la idea de contribuir a la reflexión sobre la conexión entre conceptos estrechamente relacionados, como son la experiencia, las representaciones sociales y el imaginario. Tampoco pretendemos generalizar los hallazgos sobre las imágenes del Centro Histórico encontradas en este trabajo. Consideramos, sin embargo, que los resultados evidencian posibles ejes de estudio de un espacio central en la Ciudad de México, que experimenta transformaciones importantes, como es el caso del Centro Histórico actualmente.

Bibliografía

ABRIC, J. (1994), *Pratiques sociales et représentations*, PUF, París.

AUGÉ, M. (1997), *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images.* Editions Payot et Rivages, París.

BACZKO, B. (1991), *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas,* Nueva Visión, Buenos Aires.

CAMPION-VINCENT, V. ET RENARD, B. (1992), *Légendes Urbaines*, París, Payot.

CASTORIADIS, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, París.

CORBIN, H. (1958), L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Flamarion, París.

COULOMB, R. (2000), «El Centro Histórico de la ciudad de México», en G. Garza (Coord.), *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, GDF-Colmex, México, DF.

DE ALBA, M. (2002), «Sémiologie urbaine et mémoire collective: les monuments historiques de Mexico», en S. Laurens y N. Roussiau (eds.), *La mémoire sociale, identités et représentations sociales*, Rennes, PUR, pp. 233-242.

— (2002), *Les représentations socio-spatiales de la Ville de Mexico. Expérience urbaine, images collectives et médiatiques d'une métropole géante*, tesis de doctoral, París, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

DE CERTEAU, M. (1980), *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire,* Editions

Gallimard 1990. Folio essais, París.

DURAND, G. (1969), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, París.

JODELET, D. (2004), «Experiencia y representaciones sociales», en E. Romero (Ed.) *Representaciones sociales. Atisbos y cavilaciones del devenir de cuatro décadas,* BUAP, Puebla.

— (1989), «Représentations sociales: un domaine en expansion», en D. Jodelet (ed.), *Les représentations sociales,* PUF, París.

MEAD, G. (1934), *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Buenos Aires.

MONNET, J. (1993), *La Ville et son double*, La parabole de Mexico, Nathan, París.

MOSCOVICI, S. (1961), *La psychanalyse, son image et son public*, PUF, París.

RICOEUR, P. (1969), *Le conflit des interprétations,* Le Seuil, París.

SALAZAR, C. y PAQUETTE, C. (2004), «Habiter le patrimoine: les résidents âgés du centre historique de Mexico face aux transformations de leur espace de vie», en *M. Gravari-Barbas* (Ed.), Habiter le patrimoine, PUR, Grenoble.

VERGARA, A. (2001), «Horizontes del imaginario. Hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas», en. *A. Vergara (Ed.), Imaginarios: horizontes plurales, BUAP-Conaculta-Inah,* México, DF.

— (2003), «Prólogo», en E. Licona, Producción de imaginarios urbanos, BUAP, Puebla.

WUNENBURGER, J. (2003), *L'imaginaire*, PUF, París.

ZICCARDI, A. (2000), *Delegación Cuauhtémoc*, en G. Garza (Coord.), La ciudad de México en el fin del segundo milenio, GDF-Colmex, México, DF.

1. Este trabajo forma parte de la investigación colectiva sobre imaginarios latinoamericanos, coordinada por Angela Arruda (UFRJ, Brasil), con apoyo del Laboratorio Europeo de Psicología Social, de la Maison des Sciences de l'Homme, Francia.

2. Leyendas urbanas que reflejaban miedos colectivos ante los graves problemas que aquejan a la Ciudad de México como la inseguridad, sobrepoblación, contaminación, etc.

3. Citado en Wunenburger (2003).

4. Programa para el Desarrollo Integral del Centro Histórico de la Ciudad de México, Fideicomiso del Centro Histórico de la Ciudad de México, Gobierno del Distrito Federal, Marzo, 2000.

5. Metáfora utilizada por Augé (1997) para referirse a los monumentos históricos como lugares de culto.

6. Hombre, 53 años, profesor de enfermería, vive en el Centro Histórico desde hace 4 años.

7. Podemos decir que se trata de la explotación comercial del imaginario histórico y tradicional de un espacio que concentra un patrimonio nacional importante.

8. Recordemos que se trata de un proceso dinámico que se encuentra en constante cambio, por lo que el perfil del nuevo centrícola puede modificarse con rapidez. Los residentes que participaron en este estudio corresponden a la población de nuevos habitantes que vivían en el centro durante los primeros meses de 2005.

9. Ceremonias que se llevan a cabo el primer día de cada mes en el barrio de Tepito, en la parte norte del Centro Histórico.

10. Hombre de 86 de años, residente del centro desde la infancia, jubilado actualmente, su actividad principal fue el comercio, aunque reporta haber sido bombero en algún momento de su vida.

11. Ama de casa de 57 años, residente del Centro Histórico desde los 5 años de edad.

12. Para mayor información sobre este programa, consultar la página www.aguidel.com

PARTE V

LA MIRADA PROPIA: IMAGINARIOS SOCIALES EN LA VENEZUELA DE HOY

ENTRE EL MAR Y LA MONTAÑA: IMAGINARIO, CREENCIAS MÁGICO-RELIGIOSAS Y MITOS DE ORIGEN EN UNA COMUNIDAD RURAL VENEZOLANA[1]

María A. Banchs R.

Introducción

San Juan de las Galdonas (SJG) es una pequeña comunidad rural, de tradición agrícola y pesquera ubicada frente a Trinidad, en la Península de Paria, Venezuela. Rodeada por el sur de una selva húmeda montañosa y por el norte de playas con hermosas bahías, SJG se encuentra relativamente aislada de centros urbanos constituyendo un polo de atracción para amantes del turismo ecológico. Su economía gira en torno a dos actividades productivas, la agricultura y la pesca. Comencé a investigar en esta comunidad desde febrero de 2001, cuando a solicitud de sus pobladores, realicé junto con mis alumnos un diagnóstico de necesidades. Muchos y graves fueron los problemas detectados en aquel momento, entre los cuales el que más daño ha hecho a la población ha sido y sigue siendo el tráfico y consumo de drogas, el aumento de la violencia como producto de ese consumo y el consecuente deterioro de valores morales. San Juan de las Galdonas es una pequeña comunidad de no más de 3.000 habitantes, quienes se encuentran enredados unos con otros en un barullo de relaciones marcadas por las lealtades invisibles, la complicidad, los rumores, el miedo. Es una comunidad en situación de conflicto. A partir de los datos del diagnóstico de necesidades, diseñé una investigación con el propósito de producir conocimientos que permitiesen una recuperación crítica de la memoria histórica, historia ésta que sería devuelta a la comunidad a través de escenificaciones teatrales representadas por adolescentes del liceo con la intención de reconstruir la identidad

regional como estrategia para elevar la autoestima y facilitar procesos de movilización y organización comunitaria. Abordamos este estudio desde una perspectiva etnográfica que se interesa por comprender la experiencia cotidiana tal cual ella es vivida, sobrellevada o sentida. Desde febrero 2003 y asumiendo el enfoque multimetodológico característico de la etnografía hemos recogido datos procedentes de una amplia variedad de fuentes: historias de vida, entrevistas, encuestas a adolescentes, conversaciones, observaciones y documentos, recurriendo también a informantes clave que ya no residen en la comunidad.

El cuantioso y multisápido material acumulado hasta ahora, suscita múltiples lecturas, en este capítulo me referiré en específico a algunas creencias mágico religiosas y, en particular a los imaginarios de origen.

Desde el punto de vista teórico, estas creencias han sido analizadas en tanto que cultura, imaginarios sociales, memoria social, memoria histórica, historia oral, representaciones colectivas, visiones del mundo, universos simbólicos, para mencionar sólo unas cuantas de las nociones que se han ocupado de explicar o entender por qué los seres humanos somos lo que somos, actuamos como actuamos, y creemos lo que creemos.

En este capítulo me planteo una pregunta como motor de reflexión: ¿Qué papel juegan esas creencias o imaginarios mágico religiosos —vivas actualmente en la memoria colectiva de un grupo social— en momentos de conflictos que afectan cotidianamente las relaciones entre sus miembros transfigurando su mundo de vida?

Haré camino al andar en la búsqueda de una respuesta dando los siguientes pasos en este capítulo:

En una primera parte me refiero al andamiaje teórico al que recurrí para buscar una respuesta a esa pregunta. Comenzaré por fundamentar el origen de mi interrogante basándome en la Filosofía del Presente de George Hebert Mead, luego recogeré tres nociones teóricas vinculadas con este tema: imaginarios sociales, mitos de origen y memoria colectiva.

En la segunda parte me refiero a los datos recogidos en el contexto social estudiado. Allí presento en primer lugar un breve resumen de algunas creencias mágico religiosas compartidas, para detenerme luego en aquellas que guardan relación con la memoria colectiva de los pobladores.

Por último cierro el texto volviendo a la pregunta que le sirve de guía en su caminar.

La filosofía del presente de George Herbert Mead

Para George Herbert Mead (1932) el *locus* de la realidad es el presente. Sin embargo el presente está inevitablemente vinculado al pasado y al futuro, y esta relación de temporalidad de la existencia humana ha sido frecuentemente dejada de lado.

Mead parte de la idea de que, a pesar de que tanto para los historiadores como para los seres humanos, existe una historia irrevocable que nos explica lo que fue el pasado de nuestros grupos culturales, ese carácter irrevocable es una especie de artificio del *apparatus* histórico, ya que permanentemente los eventos emergentes en el presente, buscan explicación en el pasado para encontrar un sentido, y, al hacerlo, reconstruyen ese pasado en otros términos:

> Es inútil, al menos en lo que concierne a la experiencia, recurrir a un pasado «real» dentro del cual constantemente hacemos descubrimientos; ya que ese pasado debe ser recolocado frente a un presente dentro del cual aparece lo emergente, y el pasado, que debe entonces ser visto desde el punto de vista de lo emergente, se convierte en un pasado diferente. Cada vez que aparece lo emergente encontramos que es una consecuencia lógica del pasado, pero antes de que aparezca, no es por definición, consecuencia del pasado. Es inútil insistir sobre caracteres universales o eternos a través de los cuales se puedan identificar eventos pasados independientemente de ningún emergente [Mead, 1932: 2].[2]

De manera que, al darse un proceso de degradación social en la población objeto de este estudio, debemos pensar que sus habitantes han recurrido al pasado para dar cuenta de los sucesos del presente.

Por otra parte, Mead no niega que el Historiador deba prescindir del intento de reconstruir lo que haya sucedido en el pasado como un relato auténtico, es más, para él «el propio hecho [...] de que cualquier recuento aceptado del pasado, aunque no esté siendo cuestionado en un momento dado, pueda concebi-

blemente ser puesto en duda, parece implicar algún pasado incuestionable que sería el background para la solución de todo problema concebible» (*Ibíd*.: 5-6).

En el mundo se van produciendo sucesivamente cambios que forman parte del proceso de vida en marcha y que lo van convirtiendo en un mundo diferente. Partiendo de un punto de vista construccionista[3] el autor asume que el mundo se va haciendo y que esos cambios tienen la peculiaridad de involucrar una reconstrucción tanto del ambiente como del ser humano:

> Lo peculiar es que se trata de un cambio que involucra una reorganización mutua, una adaptación del organismo y una reconstitución del ambiente; en sus más precarios términos cualquier cambio en el organismo acarrea consigo una diferencia de sensibilidad y respuesta y una correspondiente diferencia en el ambiente. Es dentro de este proceso que surge la llamada conciencia inteligente, porque la consciencia es, tanto la diferencia que surge en el ambiente por su relación con el organismo en su proceso orgánico de adaptación, como la diferencia en el organismo a causa del cambio que ha tomado lugar en el ambiente [*ibíd*.: 4].

Ahora bien ese mundo en el que estamos inmersos y «que fija las condiciones para la adaptación del organismo [...] incluye su pasado. Los documentos, testimonios orales, y recuerdos históricos sostienen un pasado dado que retrocede (extends backwards) hacia las memorias de ayer y de hoy, que no cuestionamos» (*Ibíd*.: 5). En relación con este mismo tema más adelante señala:

> Siempre ha habido y habrá una necesaria relación del pasado y el presente, pero el presente en el cual aparece lo emergente, acepta lo nuevo como una parte esencial del universo y reescribe su pasado desde ese punto de vista Lo emergente deja entonces de ser un emergente y se desprende del pasado que —reinterpretado— reemplaza al pasado anterior (*former past*) [*ibíd*.: 11].

En lo relativo a las relaciones presente-pasado-futuro señala que, lo que pasa en el tiempo presente, a lo que él alude como "el pasaje" es algo que se da en la experiencia: «el evento (emergente) que ha tenido lugar y la dirección del proceso en curso for-

man la base para la determinación racional del futuro» (*ibíd*.: 13). Especulamos sobre los posibles futuros jugando con las ideas del pasado irrevocable y los cambios que están ocurriendo. Por un lado, buscamos los antecedentes de lo que está sucediendo hoy, en el pasado, por el otro, «juzgamos el futuro en función de la relación entre ese pasado y lo que está ocurriendo en nuestra experiencia». Sin embargo,

> La dificultad que se presenta de manera inmediata (para entender las relaciones pasado-presente-futuro), es que no bien ha terminado de aparecer lo emergente, cuando ya estamos racionalizándolo, esto es, nos dedicamos a demostrar que ello (lo que emerge) o al menos las condiciones que determinan su aparición, pueden ser encontradas en el pasado que lo antecede. De manera que los primeros pasados (*earlier pasts*) de los cuales emergió como algo que no lo involucraba, son incluidos dentro de un pasado más comprehensivo que lo precede [14].

Lo importante es que tanto las interpretaciones que construimos de los eventos que emergen en nuestro presente como sus relaciones con el pasado inmediato y mediato y las probabilidades hacia las cuales pareciera orientarse el futuro son inevitablemente formuladas «desde el punto de vista de un mundo dentro del cual lo emergente es en si mismo un condicionante al mismo tiempo que un factor condicionado» (*ibíd*.: 15).

Cierro esta apretada síntesis de la filosofía del presente de Mead, con una cita que aparece en las primeras páginas de su obra y que me parece justificar el origen de la pregunta que orienta este capítulo:

> Buscamos con interés vívido, la reconstrucción del mundo que ya ha sido en el mundo que será, porque nos damos cuenta de que el mundo que será no puede ser diferente del mundo que es sin reescirbir el pasado hacia el cual retrocedemos hoy nuestra mirada [*ibíd*.: 3].

Mitos, culturas y tradiciones conviven en el mundo contemporáneo con una permanente producción de conocimientos del sentido común, a través de los cuales intentamos interpretar los nuevos eventos de nuestro mundo, actuar en él y sobre él. Por razones de espacio no tocaré aquí dos nociones fundamentales

(que desarrollo junto con Agudo en otro capítulo de esta obra) como son las Representaciones Colectivas y las Representaciones Sociales; más directamente relacionadas con el tema que no ocupa encontramos las ideas de Imaginarios Sociales, Mitos y Memoria Colectiva a las que me refiero continuación.

Imaginario Social, Mitos y Memoria Colectiva

La noción de imaginario tiene una larga historia en el seno de las ciencias sociales. Se trata de un concepto polisémico que ha sido definido de múltiples maneras y desde diversas disciplinas. Baczko al analizar y comparar las concepciones clásicas de imaginario presentes en las obras de Marx, Durkheim, y Weber, afirma que al tratar de identificar la complementariedad entre estas tesis, lo que nos conseguimos como denominador común es el paradigma sobre el que todas ellas se sustentan marcado por «la ambición de producir un discurso científico unitario en respuesta a las interrogaciones del hombre» (1984: 26). Frente a esas concepciones clásicas, aparecen nuevas nociones de imaginarios sociales apoyadas sobre un paradigma en el que el discurso de las ciencias sociales se desmigaja y explota en pedazos. La historia y la ciencia «han perdido su sentido (único) ganando en sentidos múltiples y contradictorios» (*ibíd*.: 29). Es en medio de este terreno despedazado, pluralizado, que se ubican las nuevas nociones de imaginarios sociales. Se ha pasado del estudio de la imaginación o de los imaginarios concebidos en términos de facultades psicológicas, al de imaginarios sociales «a través de los cuales una colectividad designa su identidad elaborando una representación de si: marca la distribución de los roles y posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes [...]. El imaginario social es una de las fuerzas que regulan la vida colectiva» (*ibíd*.: 32). Como lo explica Castoriadis estos imaginarios reposan sobre el simbolismo y trabajan a través de él, «se construyen sobre las experiencias de los agentes sociales pero también sobre sus deseos, aspiraciones e intereses» (*ibíd*.: 34).

Entre las múltiples concepciones de imaginarios, nos interesa subrayar aquí la propuesta de Castoriadis (1975), ya que este autor, trata de establecer las relaciones entre símbolos, signos, significados e imaginarios, subrayando el carácter estructurante

de los imaginarios sociales. No los define en términos de contenidos sino como estructuras de sentido que, a pesar de no denotar nada en particular, connotan casi todo, razón por la cual se les confunde con los símbolos. En este sentido acota:

> El simbolismo se refiere necesariamente a algo que no es del orden de lo simbólico, ni tampoco solamente de lo real-racional. Ese elemento que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la escogencia y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus relaciones con él, ese estructurante originario, ese significante-significado central, fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y distinciones de aquello que importa y aquello que no importa, origen del acrecentamiento del ser de los objetos de investidura práctica, afectiva e intelectual, individuales o colectivas —ese elemento— no es otra cosa que el *imaginario* de la sociedad o de la época considerada [Castoriadis, 1975: 219].

Hace notar, además, que la vida del mundo moderno, a pesar de llevar la racionalización al extremo, surge del imaginario en la misma medida que en cualquier cultura arcaica; la propia obsesión por la racionalidad constituye según él un imaginario de segundo grado.

Esta noción de imaginario social, nos interesa en la medida en que intentamos identificar el papel que juegan las creencias mágico religiosas y los mitos, en las maneras de relatar, justificar, vivir e imaginar un futuro en una comunidad rural afectada por conflictos cuya solución escapa a las posibilidades o recursos con los que cuentan sus pobladores.

Estos mitos, como señala Mead, se reformulan en función de los eventos emergentes que cuestionan en un momento dado la continuidad de la experiencia colectiva.

Por otra parte, es en Mircea Eliade que conseguimos una perspectiva de abordaje sobre los aspectos del mito, relevante para esta reflexión; no se trata de la noción de mito como ficción, el autor se interesa por las sociedades donde el mito «está vivo [...] en el sentido en que ofrece modelos para la conducta humana confiriendo por ello mismo significación y valor para la

existencia» (Eliade, 1963: 12).

Como veremos en San Juan de las Galdonas hemos encontrado mitos vivos que aparecieron en los discursos espontáneos de sus pobladores. Uno de esos mitos al que nos referiremos más tarde, es el mito de origen, ya que la historia de esta población no ha sido documentada, sino que responde a una tradición de transmisión oral. El mito de origen del pueblo, responde a muchas de las características con las cuales este autor define los mitos en general:

> [...] el mito cuenta una historia sagrada, relata un evento que ha tenido lugar en un tiempo primordial, el fabuloso tiempo de los comienzos. En otras palabras el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de Seres Sobrenaturales, una realidad llegó a existir, ya sea la realidad total, el Cosmos, o un fragmento. Es pues siempre el relato de una «creación» se relata cómo alguna cosa fue producida, comenzó a *ser.* El mito no habla de lo que *realmente* sucedió, de lo que se manifestó plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales, son conocidos sobre todo por lo que hicieron en los prestigiosos tiempos de los «comienzos». Los mitos revelan pues su actividad creadora y develan la sacralidad (o simplemente la sobre naturalidad) de sus obras [*ibíd*.: 17].

La Memoria Colectiva es un concepto que se ubica en nuestra opinión en la interface de la filosofía del presente de Mead, y la noción de mitos, formando parte también del concepto de imaginarios sociales, ya que la memoria colectiva según Maurice Hallbwachs alude a representaciones compartidas sobre un pasado común. La memoria de hechos implica siempre la presencia de otras personas en un mismo contexto social que rememoran vivencias compartidas o relatos de tradición social (ver en este mismo texto capítulos de Agudo y de Agudo y Banchs en relación con la memoria colectiva).

En coincidencia con Mead, en el prefacio de *Los cuadros sociales de la memoria* Halbwacks señala que:

> [...] era necesario mostrar que, fuera de los sueños, el pasado en realidad no reaparece como tal, todo parece indicar que no se conserva, sino que lo reconstruimos a partir del presente [...] los cuadros sociales son los instrumentos de los que la memoria colectiva se sirve para recomponer una imagen del pasado que

> concuerde en cada época con los pensamientos dominantes de la sociedad [1925: VIII].

Para Halbwachs (1925) la memoria colectiva se enmarca en dos cuadros sociales, el espacio y el tiempo, siendo estos cuadros construcciones subjetivas de los miembros de un grupo social más que conceptos abstractos. El tiempo se refiere a un tiempo vivido y compartido que nos relaciona con nuestro pasado y se apoya sobre lazos sociales. De acuerdo con Viaud, la preocupación de Halbwacks al describir al menos tres tiempos de la memoria (el tiempo de los calendarios, el tiempo cronológico de la historia y el tiempo vivido) pudiese parecer secundaria si...

> [...] la manera en que el grupo construye el tiempo de la memoria no fuese la traducción de una actitud general del grupo via à vis del tiempo y singularmente de su estado afectivo, es decir, de sus miedos, angustias o expectativas. La proyección hacia el futuro que realizan los grupos es de esta forma tributaria de la manera en que proceden a leer el pasado y el presente. Es en este sentido que la concepción del tiempo expresa una «cronosofía», según la expresión de Pomian, que reemplaza un conocimiento necesariamente incompleto por un saber acabado y da cuenta por ello mismo de las evaluaciones afectivas de las que ha sido objeto [Viaud, 2002: 25-26].

Jodelet (1992) siguiendo a Hallbwacks y a Freud, nos recuerda que no hay una memoria puramente individual, pues su dinámica se fundamenta sobre lo social. Identifica sus fases indisociables, como dos caras de una moneda (recuerdo/olvido, vida/muerte, reviviscencia o fosilización) y el hecho de que ella es una entidad dinámica que en su temporalidad plantea una relación entre pasado/presente/futuro. El estudio de la memoria, en tanto que proceso, o bien, en tanto que contenido, ha sido abordado desde tres perspectivas: una que va del presente hacia el pasado, otra que va del pasado hacia el presente y la tercera

> [...] centrada en los tropiezos entre pasado y presente: la cual estudia los conflictos y compromisos entre la tradición y la novedad, las inercias del pasado que entraban el progreso del presente [...] y los riesgos que hace correr para el presente o el futuro, el olvido o el ocultamiento del pasado, del cual dan testimonio algunos eventos de la actualidad que tienen valor simbólico

[Jodelet, 1992: 240].

Esta última perspectiva, sobre la relación entre tradición y novedad, es la que debe tener posición de figura para el abordaje del problema aquí planteado, es decir, los retos y dificultades para resignificar la vida cotidiana en situaciones de conflicto social.

Creencias mágico-religiosas en la comunidad de San Juan de las Galdonas

A lo largo de este estudio hemos podido identificar amplios sistemas de creencias mágico-religiosas, mitos y relatos de la memoria colectiva que se centran sobre varios ejes temáticos.

En primer lugar, identificamos las creencias relacionadas con el contexto geográfico en que se ubica la comunidad, recordándonos la noción de espacio como cuadro social de la memoria. Las actividades productivas —pesca y agricultura— son fuentes del recuerdo de una vida que transita entre el mar y la montaña. Relatos nostálgicos del pasado atraviesan todas las narraciones de las memorias compartidas sobre lo que era la pesca antes y el espectáculo de las antorchas encendidas en un pueblo que sólo comenzó a tener luz eléctrica a mediados de los sesenta del siglo pasado. La montaña es fuente de múltiples misterios y su personaje principal es la Cuaima que encarna la representación de un conjunto de serpientes venenosas descritas con caracteres humanizados. También en relación con la naturaleza encontramos construido todo un sistema de medicina natural para curar cualquier tipo de mal. En torno a este sistema se establecen múltiples comparaciones, entre las que llama la atención la del curandero (que cobra por sus oficios, y en ocasiones recurre a la brujería) y el sanador (que ha recibido de Dios el don de la sanación y no cobra por sus servicios).

Por otra parte, antes de que existiera la luz eléctrica, se recuerda la presencia de una serie de personajes de la oscuridad tales como la leyenda de la *Llorona*, también llamada la *Chigüira*; el *Tirano Aguirre*, y el *Caballo Encasquillado*.[4] Todas las personas entrevistadas conocen las leyendas sobre la existencia de estos personajes de la oscuridad y ofrecen sus versiones particula-

res, entre ellas encontramos la *versión incrédula*, que niega su existencia; la *versión vivencial* que afirma que ellos mismos, familiares o amigos creíbles han sentido su presencia o los han visto; *la versión ambigua* que niega la existencia de tales fantasmas pero se contradice luego en la narración ofreciendo ejemplos de gentes que si los vieron *de verdad*, y la *versión descriptiva* en la que simplemente relatan lo que otros dicen sin fijar posición respecto a la naturaleza ficticia o real de estos personajes.

Estos relatos del pasado aparecen como parte de una memoria colectiva que sólo ha sido cuestionada por algunos en términos de su naturaleza ontológica, es decir como hechos reales o ficticios. La recurrencia al uso de la medicina natural es compartida por todos los habitantes al menos para sanar afecciones menores. El sincretismo entre medicina natural y medicina oficial para el diagnóstico y tratamiento de los casos es lo más frecuente. Una creencia particularmente llamativa que nadie cuestiona es la relacionada con la existencia de una piedra negra a la que todos atribuyen el poder se sanar «la picadura de Cuaima» una serpiente cuyo veneno es mortal. La piedra en cuestión tiene nombres y orígenes diferentes, *piedra negra, piedra del amazonas, piedra del Brasil* y hasta dicen que el presidente Chávez en los inicios de su gobierno mandó a repartir varias de esas piedras traídas de Caracas entre los agricultores de la zona. Otra particularidad de la piedra es que tiende a perderse, la piden prestada y no la devuelven o se les extravía sin saber cómo. El procedimiento para curar es que se aplica la piedra sobre la herida y ésta comienza a absorber el veneno, a medida que lo absorbe se va transformando en unas masa gelatinosa hasta que ella misma se despega de la piel. Luego esa piedra debe ser metida en leche tibia, de preferencia debe ser leche de cabra, para que bote el veneno. La piedra queda limpia cuando recupera su cualidad inicial. Uno de los agricultores entrevistados nos enseñó la herida de una mordida de cuaima de la cual fue curado con esa piedra. Y un dentista pragmático que ejerce también funciones de boticario (farmaceuta) y receta medicinas, nos enseñó la piedra con la que había sido curado el agricultor ya referido.

Ninguna de estas creencias mágico-religiosas ha sido reclamada para explicar la realidad social del presente que viven los pobladores de San Juan de las Galdonas. Pero ellos dan cuenta de un mundo de vida anclado más en la premodernidad que en

la modernidad, que constituye el cuadro social desde el que los habitantes de San Juan de las Galdonas se ven obligados a afrontar conflictos importados de allende.

Creencias vinculadas con hechos históricos

Los mitos de origen

La historia de San Juan es una Historia Oral, ya que no existen documentos registrados que la relaten. Nadel (en Le Goff, 1988) distingue entre la Historia Objetiva, que es aquélla escrita por los historiadores y la Historia Ideológica que ordena los hechos en función de tradiciones culturales, Le Goff se sirve de estas categorías para distinguir entre Memoria Histórica que sería la correspondiente a la Historia narrada por especialistas y Memoria Colectiva que sería la que narran los miembros de una comunidad. En esta última se mezclan mitos y hechos y se reconstruye ideológicamente la memoria de origen. Este es el caso de San Juan de las Galdonas. Esa memoria es, al mismo tiempo, mito, leyenda, e historia oral. Dos de las personas entrevistadas, reportan la existencia de un libro y coinciden en que su título es *La Expedición de la Gran Florida*, sin embargo en nuestras pesquisas sobre documentos existentes en bibliotecas nacionales no hemos conseguido ese texto. Ambos reportan haberlo leído, pero ninguno recuerda el nombre del autor. Lo más parecido a un documento histórico sobre la comunidad de San Juan de las Galdonas que hemos logrado conseguir, es un documento de litigio por las tierras datado del 15 de abril 1876, que se encuentra en el Registro Subalterno de Río Caribe, pero allí no aparecen datos sobre el origen de la comunidad. De manera que en los relatos sobre este tema, las versiones sobre nombres, fechas y sucesos varían considerablemente. Al referirse al fundador de San Juan de las Galdonas aparece como: Domingo Galdona, Juan Galdona, una combinación de ambos: Juan Domingo Galdona, José María Galdona; también aparece con el título de Almirante Galdona. En cuanto a la fecha de su fundación aparecen tres posibles períodos históricos: los años 1500 (1570 aprox.), 1700 (1770-1785 aprox.), y 1800. Aunque con variantes en sus detalles todas las versiones coinciden en que el pueblo fue fundado por

un español de apellido Galdona[5] cuyo galeón naufragó frente a la costa. Galdona venía acompañado de unas mujeres que después asumieron su apellido y por ello la comunidad pasó a llamarse San Juan de *Las* Galdonas. También se encuentran diferentes versiones en cuanto al puerto de salida y el destino de la embarcación, acerca del número de mujeres que venía en el galeón y acerca de lo que encontraron cuando pisaron tierra.

Las personas que leyeron el texto en el que se relata el origen de San Juan de las Galdonas son un hombre, hijo del último de los caudillos de San Juan de las Galdonas, y una mujer, viuda de ese mismo caudillo. Esta mujer, que aquí llamaremos Lola,[6] llegó al pueblo como maestra en la época en que sólo se le accedía por mar, dice que ella oía las diversas versiones del origen de San Juan pero no creía en ninguna porque cada quien le añadía sus propios ingredientes. Cuando se enteró de la existencia del libro inmediatamente le rogó a su marido que lo fuera a buscar, el libro estaba en manos de un hermano de su esposo. Narra Lola que el libro fue escrito por un soldado y se fundamentaba en documentos legales:

> La propia historia fue traída del Consejo, donde depositan todos los documentos de las tierras descubiertas cuando Cristóbal Colón. Ahí es donde está la historia de todo eso. Entonces, decía que venía un barco [...] pero fue naufragando por una tormenta. Sí. Entonces, venía comandado por el Almirante Juan Galdona.

De acuerdo con lo que leyó allí, el pueblo fue fundado en 1526 por Juan Galdona:

> Juan Galdona. Domingo Galdona es otro, porque Domingo Galdona es en el 1775, y Juan Galdona es en el 1526.

Entre una y otra fecha hay un gran vacío histórico y vacío también en la memoria colectiva de los sanjuaneros.

Lola, que para la época en que leyese el libro era una líder del pueblo, divulgó su contenido. Hasta hizo un concurso en la plaza para premiar al que supiera su fecha de fundación y nadie ganó. Hasta ese momento, sólo se hablaba de Domingo Galdona, el primer Galdona, Juan, no formaba parte de la memoria colectiva.

Llama la atención que, como dice Eliades, el Almirante Gal-

dona surge como un ser sobrenatural, es el único hombre que aparece en la memoria colectiva de origen de los pobladores, pues el mito se teje en torno al hecho de que el pueblo pasó de llamarse San Juan de los Galdonas, a llamarse San Juan de *las* Galdonas, lo que introduce la presencia de mujeres en el relato. Es un mito que no da cuenta de una realidad sino de una creación que intenta explicar el origen de esa comunidad.

La leyenda del tesoro tiene su origen en ese naufragio, como veremos a continuación.

El tesoro escondido en San Juan

Todos los habitantes de San Juan conocen la leyenda según la cual habría allí en algún lugar un tesoro enterrado. Con excepción de una persona todas las que fueron entrevistadas sobre la memoria histórica creen en mayor o menor grado en la posibilidad de que allí haya un tesoro. Las diversas versiones construidas en torno a esta leyenda aportan datos sobre su existencia, sobre la gente que lo ha buscado, sobre el lugar donde se encuentra, sobre las razones que impiden que se encuentre y sobre las creencias de si algún día se encontrará.

En torno a su existencia identificamos cinco tipos de versiones: la primera basada en una documentación escrita (el texto sobre la *Expedición a la Gran Florida*), la segunda vinculada a la memoria colectiva del origen de la comunidad, la tercera fundamentada en pruebas indirectas de su existencia, la cuarta es una versión fantasmal y la quinta es la que niega su existencia. Algunos relatos mezclan elementos de varias versiones.

Versión documentada

Lola, quien como dijimos tuvo la oportunidad de leer el libro en el que un soldado narra la historia de San Juan, apoya su versión del tesoro sobre el hecho de que en ese libro se dice que el galeón iba de Santo Domingo hacia España cuando encalló en la costa y llevaba *oro, piedras preciosas, perfumes y plumas*.

> Se supone que aquí hay un tesoro muy grande, y yo creo que sí. Aquí mismo en el pueblo, en San Juan. Venía de España (se co-

> rrige). De España no, de Santo Domingo. lo trajo Juan Galdona cuando naufragó ahí. Yo estoy casi segura, porque el barco, cuando ancló..., y si, también la escritura dice, cargado de oro, piedras preciosas, perfumes y plumas.

Su esposo fue un activo buscador del tesoro, ella relata que a su *marido lo que sí que le encantaba, era buscar dinero enterrado, (pero) nunca encontró nada*. También afirma que la leyenda del tesoro no está vinculada con la literatura escrita porque existía antes de que alguien hubiese leído el libro en San Juan, y porque sólo ella y uno de los 48 hijos que con diferentes mujeres del pueblo tuvo su marido antes de casarse con ella lo han leído. En su opinión el libro sólo sirve como confirmación de la leyenda.

Versión vinculada a la memoria colectiva del origen

Esta versión se asemeja a la anterior pero basada en la historia oral:

> Dicen [que hay] no uno, dicen que hay varios [tesoros] porque te repito que esto antes... cuando venían los españoles, esa gente traían tesoros, tenían todo eso, cuando empezaron a fundar San Juan que era puro indio, monte y todo eso [Delia].

Versión fundamentada sobre pruebas de la existencia del tesoro

El origen de esta versión es el más reciente pues cuando en el año 1999 se produjo en la zona del litoral central, en la Guaira, el enorme deslave del cerro Ávila que arrasó con buena parte de la población, el exceso de lluvias y la gigantesca masa de lodo y deshechos que cayeron al mar fue de tal magnitud que la costa en el lugar del desastre se retiró varios kilómetros hacia adentro y en el resto del país las aguas se removieron sacando del mar objetos, cadáveres, etc. A pesar de la distancia este movimiento se hizo sentir también en San Juan de las Galdonas, donde salieron del mar monedas y objetos antiguos.

> Ese tesoro fue real. Lo digo porque yo he tenido pruebas de que existe, porque cuando hizo el maremoto, la broma esa de... del estado de Vargas, los hijos míos se encontraron una tinaja, sin nada, estaba completica y fue cerca de donde dicen que había el

> tesoro...[7] eso apareció, y aparecieron unas monedas de plata, y eran del Rey Filipo IV de España, una está partida, pero de plata, de plata, y la otra era de cuando era la reina... el símbolo de la moneda..., la Reina Isabel, como que era [Beatriz].[8]

Versión fantasmal de la existencia del tesoro

Esta versión, construida por un anciano que era agricultor y *curioso*, aporta evidencias espectrales de la existencia del tesoro

> Ahí estaba una casa de un tal José María Galdona. Él se murió y cuando él murió que se trajeron a mamá para que cuidara de la casa... la casa era grandísima y se veía que vaciaban... como brillaba la plata, pa donde... eso le decían a uno que había mucha plata pero él se había muerto y no se sabía... el que lo ha enterrado no le ha dado [el secreto][9] a ninguno... [Rogelio].

Versión que niega su existencia

Ésta es la versión de Luis Valdés quien a lo largo de la entrevista afirma no creer en ninguna de esas leyendas. El Sr. Valdés tiene conocimientos detallados de la zona porque en una época ejerció como concejal electo por la comunidad. De acuerdo con él ciertamente hay un entierro, pero no es precisamente de oro.

> Yo no creo eso del tesoro; lo que sí creo es que ahí era donde sepultaban los españoles sus familias, sus familiares... Porque cuando yo era muchacho también recuerdo que habían las excavaciones para hacer las cloacas [se pregunta a sí mismo] ¿las cloacas fue? [silencio] sí, se encontraban huesos, cadáveres, en la zanja, ¿ves?, ¿no sería que tendrían también su cementerio en el pasado [sonríe]? Sí, ahí frente al hotel las Carabelas, se encontraron como tres cadáveres juntos. Los huesos, sí. Eso fue en el año ochenta creo, ochenta y uno.

Buscando el tesoro

El testimonio anterior alude a un suceso importante en la memoria colectiva de la comunidad, se trata del momento en que la población se volcó sobre la playa a buscar el tesoro en la ocasión en que se hacían las excavaciones para la instalación de las cloacas.

> Aquí, cuando estaban construyendo las cloacas... [en el año ochenta] fueron a cavar por la playa, se encontraron lápidas como de yeso, enterradas a cierta profundidad, y la gente decía que estaba ahí el tesoro, comenzaron a cavar que... ¡muchacha!, se vino gente de todas partes, venían con burros, venían con... sacos... Todo un acontecimiento. Venían de El Saco... Catuchales, todos los días y pasaban la noche ahí, cavando. Mi marido también fue a cavar [Lola].

La rememoración de este suceso es relatado jocosamente por quienes lo vivieron como testigos o como actores, Elizabeth, una de las entrevistadas, señala que ella y su amiga Beatriz a quien también entrevistamos participaron en la búsqueda,

> Estábamos ahí, nosotras, como a las 2 de la mañana. Entonces, calculamos, damos una vuelta y si no había nadie, nos sentábamos a esperar... O sea, que así hicieron todos ellos. Se ponían a hacer guardia 4 y 5 personas ahí [Elizabeth].

Un fenómeno natural interrumpió aquella oportunidad para la búsqueda del tesoro, añadiendo más misterio en torno a esta leyenda compartida: cuando a plena luz del sol ya todos habían acordado en colaborar para sacar el tesoro, y justo en el momento en que la excavación para las cloacas se aproximaba al mar, en presencia de la poblada allí reunida, se produjo un fuerte temblor de tierra que hizo salir corriendo a todos los presentes.

Motivos que impiden alcanzar el tesoro

Una de las entrevistadas relata que estando en vida los dueños del tesoro, dejaban personas de guardia cuidándolo y que esas personas morían, no se entiende si cuidándolo o enterrándolo, el mensaje es que, como se morían aquellos que sabían donde estaba, ahora nadie sabe donde está

> [...] tengo entendido, o sea las leyendas, que, por ejemplo, dejaban a los criados o soldados cuidando las joyas, cuidando ese tesoro y ellos se iban [los dueños del tesoro], y antes [no había] ni comida ni agua, y así una criatura no puede vivir. Y tengo entendido, en las creencias pues, que cuentan, de que esas personas morían cuidando esos tesoros o los enterraban. Entonces ya imagínate, ya al estar enterrados y ellos muertos... [Delia].

Este relato confuso asocia el tesoro con gente que se muere, asociación que se hace explícita en la versión de Rogelio según la cual el problema para conseguir el tesoro es que hay un muerto que lo cuida, y para buscarlo deben ir dos personas. Se entiende que el muerto negociaría la entrega del tesoro a cambio de llevarse a una de las dos:

> [...] el muerto gritaba que fueran dos para que saliera uno, gritaba: vengan dos para que se vaya uno. Y entonces ya estaba usted condenado y tenía que matar al otro... y eso es carga lo que está ahí... eso es carga... Ahí hay dinero que jode en esas historias [Rogelio].

Dos explicaciones adicionales son: que es posible que con las excavaciones y apertura de carreteras el tesoro haya quedado definitivamente sepultado, la otra sugiere que el tesoro le pertenece a la naturaleza:

> Y esa gente que estaba con ese tesoro, se pierde el tesoro porque la naturaleza, de repente que le pertenece a la naturaleza, el tesoro. No sé si era el tesoro en sí, si guardaban ahí algo. ¿No? Pero cuando lo dividen el tesoro a las personas, un terremoto, un temblor que hizo cuando estaban cavando, que después de allí se cerraron todas las... todo lo que habían hecho para buscar el tesoro. Estaban a punto y se produce el temblor, y había mucha gente involucrada, y esa gente se volaron de ahí [Beatriz].

Expectativas de encontrarlo

En las expectativas de encontrarlo algún día, se hace referencia también a las relaciones que la naturaleza tiene con el ser humano y al papel que podría jugar en la recuperación del tesoro

> Puede aparecer un día. Si está enterrado por ahí, el mar no se queda con nada, y el mar cuando cova, cova[10] todo... [Carolina].
>
> Bueno, tú sabes que a veces para Dios y la naturaleza no hay nada imposible, y cuando la tierra o Dios le da algo a alguien debería de conseguirlo y sacarlo, ¿verdad? [Delia].

Beatriz apoya la siguiente explicación sobre la creencia en

un mundo justo:

> Yo digo lo que siempre he dicho: lo que es del cura va pa'la iglesia. Y va a haber alguien en este pueblo que va a encontrar el tesoro, lo va a haber, yo todavía tengo la esperanza que algún día el tesoro va a aparecer [Beatriz].

Por último y en relación con la leyenda del tesoro, quiero señalar que la misma se asienta sobre un themata del imaginario social venezolano; el relativo al hecho de pertenecer a un país rico, en el que hay petróleo, oro, hierro, bauxita; con una naturaleza generosa en la que las plantas crecen solas y cuesta más eliminarlas que sembrarlas. La literatura en ciencias sociales sobre identidad nacional, reporta reiterativamente la presencia de esta idea fundacional. Ella puede dar razones en mi opinión del tipo de relación que muchos venezolanos sostienen con el dinero y las actividades productivas. La creencia en el tesoro se asienta sin dudas sobre la idea de la posibilidad de alcanzar fácilmente cuantiosos montos de dinero, y representa de alguna forma la posibilidad de un cambio en la vida de la comunidad.

La maldición de San Juan

Cualquiera que se acerque a San Juan de las Galdonas y pregunte a algún miembro de la comunidad sobre la leyenda de la maldición del pueblo, muy probablemente obtendrá una respuesta. La versión sobre la maldición es una sola, los detalles que varían no alteran la naturaleza del relato. La historia se construye en torno a dos actores fundamentales; José Alvaray, quien fuera el último caudillo que dominó la comunidad y un sacerdote cuyo nombre sólo una persona menciona pero sin seguridad. El suceso es el siguiente: siendo joven José Alvaray robó la sotana del sacerdote que venía periódicamente a dar misa en el pueblo. El sacerdote, muy molesto al no poder encontrarla, maldijo al pueblo al salir y no volvió.

Sobre el actor: ¿quién o quiénes inician la acción concatenada?

Los elementos del relato que varían son que algunos se refie-

ren en específico a José Alvaray, mientras que otros dicen que era él con un grupo de amigos, o bien se refieren indirectamente a él, diciendo que era *gente con apellido*, o gente que tenía poder, etc., o no identifican el actor. Lógicamente, estando vivos los hijos y la viuda del protagonista, algunas personas se cuidan de mencionarlo ubicándolo indirectamente en el relato. Queda claro, sin embargo, que entre los miembros de la comunidad no hay dudas sobre quién fue el actor principal. Un relato indirecto sería el siguiente:

> Porque había un cura aquí que... unos muchachos que... bueno, aquí más que todo en los apellidos, que eran como muy prepotentes, los apellidos, algunos apellidos, y a un sacerdote le echaron una broma que le quitaron una sotana y lo dejaron desnudo en el agua, en Barlovento [Beatriz].

Sobre la acción: ¿qué le robaron?

También varía la narración en cuanto a lo que le robaron al sacerdote: lo más frecuente es que se refiera la sotana, otros hablan de la ropa, los pantalones, la maleta:

> «le robaron todo, todo el equipaíto que llevaba él. De que le robaron la ropa, sí fue verdad. Sí, porque hubo mucho escándalo, la policía andaba buscando a ver quién la había robado. Pero no la hallaron, la hallaron en mucho tiempo [...]»; «le robaron la sotana, y la enterraron en la arena»; «le robaban todo eso, la ropa, la sotana, todo eso»; «porque llegó aquí y le robaron la maleta con la ropa» [varios].[11]

El hecho es que la acción aparece descontextualizada, prácticamente reducida al verbo *Robar*. En la historia de vida de Ana Teresa,[12] encontramos una construcción más detallada del acto. Vale decir que el tema no surge espontáneamente en sus relatos, aparece cuando se lo preguntamos:

> Bueno, aquí pasó hace años... Eso eran muchachos, que siempre en los pueblos existen las personas que... —que no es que son malos, sino que Satanás los lleva hasta allá, porque todo lo malo que uno hace lo hace por medio de Satanás—; bueno, que le robaron... —eso era en el ceeerro de allá, en ese cerro que está

allá junto al frigorífico; allí estaba una capillita pequeña... arriba en el cerro, eso era un cerro muy bonito, una capillita muy bonita. Bueno, y vino, un sacerdote, y dejó sus ornamentos allá, y cuando los fue a buscar al otro día para ir a misa, entonces los encontró que se... lo que fue la sotana, la sotana y la... la estola, bueno, eso lo encontró que se habían hecho pupú y se habían limpiado con eso. Y el resto se lo enterraron.

Sobre el acto conjurador

La mayoría de los relatos no incluyen las palabras o gestos que utilizó el sacerdote para maldecir al pueblo, y cuando lo hacen construyen diferentes versiones. Así mismo, pocos se refieren al lugar desde el cual se lanzó el conjuro, y cuando lo hacen no coinciden. Lo más frecuente son expresiones como: *él le echó la maldición al pueblo, maldecía al pueblo* algunos intentan precisar lo que dijo: *dijo que el pueblo era maldito; entonces el cura* [...] *maldijo al pueblo,* «que no sería pueblo más nunca en la vida, porque los que vivían no eran gente, eran malignos; y él se metió en el bote donde se iba... y dijo «Maldigo a S.J. para toda la vida"» (varios).

En cuanto al lugar encontramos dos escenarios, el mar y el centro del pueblo donde está la plaza:

> [...] dijo algo en el mar; entonces el cura que se paró aquí en el medio del pueblo y maldición al pueblo; [...] Y él y que le echó maldición al pueblo en la Plaza. Yo no escuché maldición, pero la gente lo dice; [...] y entonces, el cura, cuando se iba a ir, que se iba en bote —cuando eso no había carretera— desde el bote maldijo a San Juan [varios].

Nadie precisa la fecha, sólo se sabe que eso fue hace años, muchos años: «Muchacha, eso debe ser ya como..., cien años..., no, hace como cincuenta años...».

Un relato se distingue de los otros porque incluye una alegoría bíblica: «dicen que el cura y que sacudió las chancletas... Tú sabes que la Biblia dice eso, ¿no? En el pueblo que no te quieran recibir, quítate las sandalias y sacúdelas. Bueno, eso lo hizo el cura —dicen» (Lola).

Nadie dice haber visto u oído la acción del cura, ni conocer a alguna persona que pudiese dar testimonio fiable de haber esta-

do presente en el momento en que se produjo tal hecho, sin embargo casi todos piensan que fue verdad.

Adhesión a la creencia sobre la maldición

Como se trata de un hecho sin testigos, nadie lo afirma con absoluta seguridad, pero en medio de sus dudas se adhieren a ella porque da cuenta del deterioro de la comunidad: «Ahora, ¿quién va a sacar esa maldición de aquí si fue verdad? [porque] fíjate tú, Mauxi, te voy a contar esto, para que veas [y comienza a relatar desgracias del pueblo]. Yo pienso que puede ser verdad; yo creo que sí. San Juan ha cambiado mucho; uno a veces dice: "¿Si será mijita?". Porque San Juan, en vez de evolucionar lo que va es para atrás» (Delia).

Sólo tres personas no creen que un sacerdote hubiese podido hacer tal cosa, dos porque lo consideran contrario a la naturaleza de un clérigo, una porque dándose cuenta de la función justificatoria que la maldición cumple señala que el destino no depende de lo que otros hagan o digan sino de lo que la gente conjuntamente construye.

> Yo nunca lo he creído, porque yo creo que si los sacerdotes están para evitar de una maldición, no se la pueden echar a nadie. Y si se la echan a alguien será una maldición grandísima, a conforme es una bendición [Ana Teresa].
>
> (¿Y usted que cree de eso?) No-no-no, comentarios, porque la desgracia es uno mismo el que la crea, no es Dios, ni es el diablo, ni es el cura, es uno mismo, es la conducta de uno. Mira, porque aquí en San Juan hay mucha gente sana [...] si toda esa gente buena de aquí, saliera del pueblo y se establecieran en un sitio, aunque fuera un desierto, esos progresarán; porque es que se ha destruido el pueblo [...] aquí no hay nada, lo único que nos puede salvar a nosotros es que el turismo se levante, pero es que no es compatible el turismo con la droga, no puede ser compatible [Luis Valdés].

Lo importante de esta leyenda es que aparece como el único recuerdo de la memoria colectiva que se utiliza para dar cuenta del presente. Ella sirve de justificación del conflicto en el que el pueblo se encuentra inmerso, sirve para explicar un presente sin futuro:

1. Por eso la gente no es religiosa.

> (¿Aquí nunca hubo gente muy religiosa?) No, muy religiosa no. Aquí se pierde mucho, porque... dice aquí la gente que aquí hay una maldición [Lola].

2. Por eso se murió el sacerdote colombiano.

> Una vez vino un Padre... se llamaba el padre Villegas... a él lo habían mandado como padre fijo. Vivíamos en la misma casa: el padre, el médico y yo. Eso era antes de que yo me casara... yo estaba preparando una fiesta. Y [le digo]: «—Me tengo que ir, padre. —No, vamos a ir para Barlovento. —Yo no sé nadar, padre. ¿Usted está loco? ¿Para Barlovento...?». Bueno, entonces, salió para allá y... Ahí mismo llegan buscando al Dr. —el Dr. estaba hablando conmigo— que el Padre se había ahogado en Barlovento. Parece que fue infarto que le dio. Y ése era el que venía a quedarse [Lola].
>
> Y después a raíz de eso, éste... se ahogó un sacerdote [Beatriz].

La asociación es frecuente. Uno de los agricultores ancianos ofrece una versión sincrética en la que mezcla al sacerdote que murió con el que maldijo al pueblo:

> Eso fue cuando un cura se estaba bañando en Barlovento... y entonces le robaron la sotana al cura... y el cura maldijo a San Juan. Me parece que así fue...no me acuerdo bien... [Jerónimo].

3. Por eso han sucedido tragedias.

> San Juan ha cambiado mucho Se estaba quemando una vez, donde vendían gasolina, se prendieron todos esos pipotes de gasolina y eso fue horrible [Elizabeth].

4. Efecto multiplicador: a partir de la primera vinieron otras maldiciones.

> No una, son muy variadas las maldiciones. Consecutivamente ha sido maldecido el pueblo. Y por una persona también extranjera, que yo fui testigo de eso también... porque tenía 23 perros y le mataron una perra, y... no gente de aquí, son gente extranjera. Me acuerdo que se arrodilló en pleno mediodía en la carretera

> yendo antes del liceo... donde Lola... se arrodilló y le echó la maldición al pueblo y después no vino más. Esos son cuentos que de verdad parecen de otro... de otro cuento, de otra conversación, pero es la real [Beatriz].

5. La maldición como justificación de la decadencia en general. Los que no creen en la maldición sintetizan la función que la leyenda cumple en el pueblo:

> Entonces la gente dijo que el pueblo se iba a arruinar porque el sacerdote había maldecido eso, y que tal y qué sé yo... y todo el tiempo la gente ha estado con eso [Ana Teresa].
>
> Entonces el cura antes de irse y que maldijo el pueblo, y dicen que de ahí para acá [se ríe] es que el pueblo ha venido cayendo en desgracia [Luis Valdés].

Conclusiones

El análisis de las narraciones que hemos presentado da cuenta, en primer lugar, de que en la comunidad de San Juan de las Galdonas los mitos no son cosa del pasado sino que, como dice Eliades, están vivos. Esas narraciones relatan en parte las formas de vida del pueblo y la forma de dar respuesta a necesidades como, por ejemplo, la salud, debido a la ausencia de atención médica y hospitalaria en la comunidad.[13] Así mismo, explican la necesidad de mantener vigente un mito de origen que dé cuenta de la identidad de sus pobladores.

La ausencia hasta la segunda mitad del siglo XX de servicios públicos tan primordiales como luz y tuberías de aguas negras, etc., se relaciona con la sobrevivencia de mitos como las leyendas del caballo encasquillado, la llorona y el tirano Aguirre. Una de las personas entrevistadas aclara esta relación: esos personajes pertenecen a la sombra, se mueven en la oscuridad y dejaron de hacerse presentes con la llegada de la luz eléctrica.

La comunidad, que antes de estar conectada por vía terrestre con el resto del país era próspera, ahora se encuentra en plena decadencia.[14] Antes era un centro de acopio de productos agrícolas y pesqueros al que recurrían por mar los habitantes de pueblos e islas cercanas y contaba con tiendas, telégrafo, tribunal, farmacias, etc. En la medida en que los productores se rela-

cionaron directamente con los distribuidores, el pueblo perdió su rol de centralizador de las relaciones comerciales y se vino abajo. Conjuntamente con esta situación, la antigua costumbre de contrabandear productos (licores, ropa, quesos, turrones) de las islas caribeñas que los pescadores ofertaban en ese mercado, fue sustituida por otro tipo de tráfico que acabó por desolar a sus pobladores.

Ni el mito de origen, ni las creencias mágico-religiosas compartidas, se han visto trastocadas por los eventos emergentes del presente. La única creencia que se utiliza para explicar el deterioro actual es la de la maldición del pueblo; maldición que no tiene testigos, ya que nadie la oyó, nadie la vio ni conoce a alguien que la hubiese oído o visto. Esta explicación fatalista ilustra cómo la dirección hacia la que se orientan los emergentes del presente (situación de conflicto), reconstruye un pasado que les da explicación (maldición).

Frente a ese presente y ese pasado no parece posible vislumbrar una visión de futuro. Los miembros de la comunidad se dan cuenta, como dice Mead de que «el mundo que será no puede ser diferente del mundo que es sin reescribir el pasado», pero en este caso, el mundo que es, remite a reescribir, del pasado, una condena fatal. El *presentismo* de estos pobladores ha sido documentado por García y Porras (2005) desde la perspectiva de análisis de Paul Ricoeur. El panorama que se vislumbra es el fin de la comunidad, los adultos no aspiran para sus hijos e hijas otra cosa que no sea que busquen un destino más deseable fuera de su comunidad.

Las creencias y mitos recogidos remiten sin lugar a dudas a imaginarios secundarios y a una memoria colectiva construida desde el espacio-tiempo de la comunidad. Ambas nociones guardan estrecha relación, tal como señala Baczko:

> Una de las funciones de los imaginarios sociales consiste en la *organización y manejo del tiempo colectivo sobre el plano simbólico*. Intervienen activamente en la memoria colectiva para la cual [...] con frecuencia los eventos cuentan menos que las representaciones imaginarias que hacen nacer y que les sirven de cuadro [1984: 35].

Si bien algunas de las creencias compartidas generan prácti-

cas sociales específicas, como por ejemplo las relacionadas con la medicina natural, otras creencias paralizan, como por ejemplo la de la maldición. Las relaciones entre creencias y prácticas sociales evidencian aquí su carácter dialéctico, esto es, a veces las creencias surgen de las prácticas (creo en la maldición porque existe el narcotráfico) y, otras veces, son las creencias las que orientan las prácticas (si este pueblo está maldito lo mejor es que mis hijos se alejen de aquí).

Por último, el estudio sirve para evidenciar el papel que el acceso a la información juega sobre las posibilidades de reconstrucción de las realidades sociales. Hasta ahora San Juan de las Galdonas no cuenta con telefonía fija, ni al lugar llegan distribuidores de la prensa nacional. La energía eléctrica permite acceder a los medios radiales y televisivos, pero no existe en la zona televisión por cable, ni posibilidades de acceso a la red de redes. La pobreza informativa no permite que se produzcan representaciones sociales emancipadas, sino más bien representaciones hegemónicas del mundo de vida, que impiden visualizar posibilidades de lograr un cambio en el entorno (véase sobre estas nociones Moscovici, 1988). Tristemente, a pesar de carecer de las ventajas derivadas de la sociedad de la información, propia del mundo globalizado, los pobladores de esta comunidad son víctimas de una de las consecuencias más nefastas de ese mundo como lo es el narcotráfico. En razón de ello, lejos de aspirar a un futuro moderno, sus añoranzas se anclan en un pasado premoderno e idealizado.

Bibliografía

AGUDO GUEVARA, Álvaro (2003), *Nostalgia de la Premodernidad: Historia de San Juan de las Galdonas en la Memoria Colectiva de habitantes mayores de 60 años.* Ponencia presentada en la Segunda Reunión del Grupo Internacional de Investigación sobre Imaginarios Latinoamericanos. Río de Janeiro: UERF.

BACZKO, BRONISLAW (1984), *Les Imaginaires Sociaux. Mémoires et espoirs collectifs,* Paris: Payot.

CASTORIADIS, Cornelius (1975), *L'Institution Imaginaire de la Societé,* París, Editions du Seuil.

ELIADE, Mircea (1963), *Aspects du mythe,* París: Gallimard, Collection Folio Essais.

García Anderson y Porras, Manuel (2003), *Francisco "Chico" Marcano. Acción y Narración en la Historia de vida de un agricultor de San Juan de las Galdonas* Tesis para optar al grado de Licenciatura en Psicología, Mención Psicología Social. Escuela de Psicología, Universidad Central de Venezuela.Tutora: María A. Banchs.

Hallbwacks, Maurice (1925/1994), *Les cadres sociaux de la mémoire.* París: Albin Michel 1994, primera edición en París, 1925, Librairie Alcan.

Jodelet, Dénise (1992), «Mémoire de Masse: le coté moral et affective de l'histoire», en *Bulletin de Psychologie,* vol. XLV, 405, 239-255.

Le Goff, Jacques (1988), *Histoire et Mémoire* París: Gallimard, Collection Folio/Histoire.

Mead, George H. (1932), *The Philosophy of the Present,* LaSalle,Illinois: Open Court16.

MOSCOVICI, SERGE (1988) Notes towards a description of Social Representations en *European Journal of Social Psychology, 18,* 211-250.

Viaud, Jean (2002), *Contribution à l'actualisation de la notion de mémoire collective en Sthéphane Lauriens y Nicolas Roussiau* (Dir.), *La Mémoire Sociale. Identités et Réprésentations Sociales*, Rennes: Presse Universitaires de Rennes.

1. Esta investigación ha sido realizada en su totalidad gracias al financiamiento del FONACIT. Participaron en ella Álvaro Agudo, Lislie Astorga, Alejandra Percuoco y diversos grupos de alumnos de la mención de psicología social, Escuela de Psicología de la UCV, entre quienes quiero mencionar a la hoy licenciada Irene Guitián quien me aportó ideas importantes para el análisis del mito de origen de esta población. A todos ellos, así como a los habitantes de San Juan de las Galdonas les expreso por este medio mi profundo sentimiento de gratitud.

2. Todos los textos en inglés y francés citados en este capítulo son traducciones libres de la autora.

3. Bastante adelantado para su época, el autor expresa términos propios del nuevo paradigma socioconstruccionista cuando fija su posición señalando que «en la postulación de nuestro problema estoy procediendo del supuesto de que la cognición y el pensamiento como parte del proceso cognitivo, es reconstructiva, porque la reconstrucción es esencial para la conducta de un ser inteligente en el universo» (*ibíd*.: 4).

4. Estas leyendas existen en diversas zonas del país.

5. Este apellido según información de Internet es de origen vasco.

6. Todos los testimonios son textuales. Se refieren nombres ficticios en cada uno para que el lector pueda identificar si se trata de hombres o mujeres e identificar aquellos testimonios que corresponden a una misma persona.

7. Ella misma explica: *una tinaja, es como un tinajón, una jarra pues, pero de barro. Tinaja se le dice porque eso es indígena.*

8. Antes de comenzar este estudio yo misma vi esas monedas, también mis alumnos las vieron, pero no recuerdo la inscripción.

9. Por el contenido y la retórica de la entrevista se infiere que la palabra *Secreto* está siendo empleada aquí en los términos que se utilizan para referirse a los iniciados en artes ocultas.

10. Verbo del castellano antiguo equivalente a cavar: cavar en el mar y sacar a flote.

11. Cuando se toman frases de varias entrevistas se coloca «varios».

12. Nombre real de la sanadora más conocida del pueblo, cuya hermosísima historia de vida será publicada.

13. Cuando comenzamos este estudio en el año 2001 en la comunidad había un servicio de salud ambulatorio y un médico que lo atendía, posteriormente abandonó el lugar porque fue amenazado por unos narcotraficantes en la ocasión en que atendía a un herido de gravedad. Actualmente el servicio está en manos de una enfermera.

14. Álvaro Agudo da cuenta en un capítulo de este libro y en un texto inédito de 2003 de esta problemática.

15. Casi toda la obra de George Hebert Mead en versión original y a texto completo se encuentra en la página web *The Mead Proyect*. Este libro fue bajado el 24 de mayo de 2004 de la siguiente dirección: http://spartan.ac.brocku.ca/~lward/Mead/pubs2/philpres/Mead_1932_toc.html

IMAGINARIOS SOBRE EL ORIGEN Y EL DINERO EN UNA COMUNIDAD RURAL VENEZOLANA[1]

Álvaro Agudo Guevara

Introducción

El capítulo que presento a continuación es resultado parcial de una investigación más amplia, dirigida por María Auxiliadora Banchs, sobre construcción de identidades y memoria histórica en la comunidad de San Juan de las Galdonas, población rural pesquera, ubicada en la península de Paria, Venezuela.

La investigación, realizada entre el año 2001 y el 2006, fue abordada desde una perspectiva etnográfica, centrándose en situaciones que expresaran la interacción entre factores y eventos relacionados con la identidad y la memoria histórica de los miembros de la comunidad. El equipo de investigación, intentó, develar el conjunto de sistemas representacionales que conforman la memoria que sobre la comunidad tienen sus habitantes mayores de sesenta años. Estos sistemas, estrechamente imbricados, abarcan, por supuesto, múltiples aspectos de la vida en comunidad: origen del pueblo, bienestar económico, creencias religiosas y míticas, formas normativas de trabajo, valores y tradiciones.

En el marco de esa investigación, indagué sobre la percepción que tenía la población que fue objeto de estudio, sobre el origen del pueblo y los mitos que sobre ese origen se han generado en el seno de la misma y, también, sobre la percepción que compartían sobre el valor del dinero. Los datos que obtuve, los interpreté a partir de las condiciones sociohistóricas que condicionan la vida de los habitantes del lugar. En consecuencia, este capítulo, se divide en dos partes: una primera titulada *Premisas*

teóricas para el análisis de representaciones sociales en una comunidad particular, en la cual ofrezco el conjunto de definiciones (*Comunidad, Memoria Colectiva, Memoria Histórica, Condiciones Sociohistórcas*) que se utilizan para el análisis. Y una segunda, titulada *Análisis testimonial de algunas representaciones de ayer y de hoy en una comunidad rural venezolana,* en la que presento el análisis en sí mismo, dividido, a su vez en dos secciones: *Mitos de origen y muerte,* en la que analizo los hitos históricos que se preservan en la memoria colectiva de la comunidad como mitos, y otra, *El valor del dinero*, en la que se analizan las valoraciones que la población hace del dinero *hoy* a partir de una comparación de lo que para ellos era *antes*.

El conjunto de ambas pretende mostrar de qué manera condiciones sociohistóricas podrían generar imaginarios del mismo orden en comunidades disímiles por su ubicación geográfica pero influidas en su historia por las mismas condiciones sociales, económicas o políticas.

Primera parte. Premisas teóricas para el análisis de representaciones sociales en una comunidad particular

La comunidad formalmente definida

En sentido general, se entiende por comunidad un conglomerado humano que comparte —que hace comunes— determinadas condiciones de vida, y al hacerlo, genera nuevas y propias condiciones de convivencia. Las condiciones de vida compartidas y generadas son de carácter físico (territorio, edificaciones, objetos) y de carácter cultural (instituciones, valores, tradiciones, ideas) (A. Agudo, 1985: 1).

Origen de la noción de comunidad

Pero, como sostiene Ximena Agudo (2005), la *comunidad*, concebida en los términos generales que vengo de plantear, «es una representación espacio-temporal subsidiaria de la que sustenta al concepto de *Estado Nación*». Forma parte de esta última representación construida paulatinamente durante el proceso de

implantación de la Modernidad a partir del siglo XVI y que podría expresarse de la siguiente manera:

1. Dada, en un momento histórico determinado, una particular relación de dominación entre sociedades cuyas clases sociales interactúan en relaciones de poder y subordinación política y económica, se asigna al conjunto social, por la fuerza y por parte de los sectores que logran imponerse, un territorio con fronteras: el territorio que quienes dominan son capaces de mantener.

2. Los sectores dominantes en el territorio conquistado, construyen la noción de *Estado* por medio de la creación de un control normativo de leyes concebidas de acuerdo a sus intereses fundamentales, leyes éstas que son defendidas por un poder militar que se impone bajo su mando. Leyes que regulan la vida en común, lo bueno y lo malo de la actividad social y la forma en que el dominio del Estado, el *Gobierno*, se mantiene o se cambia.

3. El territorio sobre el cual leyes y poder militar operan, se identifica como el de la *Nación*. Todo el que viva legal y legítimamente en él es un nacional; un *Ciudadano*, después de las definiciones hijas de la *Ilustración*.

4. Y ese territorio que conforma la *Nación*, a su vez, en función de su gobernabilidad se estratifica política y administrativamente: *provincias*, *municipios*, *parroquias*. Quienes habiten el territorio que corresponde, son miembros de esa particular comunidad: nacionales de un país (venezolanos, brasileños, mexicanos), corregionales (andinos, costeños, orientales), originarios de la misma ciudad (caraqueños, barquisimetanos, bonaireses) o miembros de una misma parroquia (sanjuaneros, baruteños, candelarenses).

5. Finalmente, el proceso, construcción voluntarista de actores sociales temporal y espacialmente identificables, es definido por los ideólogos de la nacionalidad como un proceso natural, histórico en un sentido metafísico y teleológico; como necesario en el devenir del progreso, de la evolución social, del desarrollo, vendiendo la ilusión de que las comunidades, las naciones, siempre han existido; la ilusión de que existían aún antes de haber llegado a ser naciones o cumunidades... Lo anterior es, precisamente, su historia. La ocupación de un espacio a partir de relaciones de poder, la subordinación de unos sectores sociales con respecto a otros expresada en la forma de ocupar y utilizar ese

territorio, queda oculta bajo la noción de interés común, de origen común, de destino común, que implica el concepto de la *Nación* hecha *Estado*.

Territorio y cultura compartidos, entonces, forman parte de una construcción madre. Tienen su origen en procesos de los cuales quienes habitan la comunidad son actores, pero no los únicos actores. Son actores en relación con otros actores a lo largo y ancho de la comunidad matriz. Son actores descendientes de actores que en ese mismo territorio o en otros tuvieron una vida igualmente interrelacionada con sus connacionales; con sus conciudadanos; con sus familiares y vecinos.

También la población que comparte el territorio forma parte de una estructura mayor, en la cual, clases sociales, sectores específicos de esas clases sociales, categorías definidas por sus condiciones de vida o su forma de pensar, son marco extra-territorial y transgeneracional de la comunidad en cuestión.

De esta manera, el conglomerado humano que en un momento determinado del devenir de una sociedad comparte un territorio grande (Nación) o pequeño (barrio, urbanización), y una cultura, lo hace en un marco sociohistórico condicionante —entendiendo el concepto *condicionante* como «que genera condiciones» y no que «determina procesos—; un marco sociohistórico que puede haber sido recogido formalmente en crónicas y documentos; puede haber sido transformado por la actividad oficial o académica de la sociedad mayor a la que pertenece la comunidad en *Memoria Histórica*, o que simplemente subyace como experiencia coadyuvante no formalizada; como referencia de quienes por alguna razón intenten reconstruir la historia particular de esa comunidad.

Noción ampliada de comunidad

Pero la cultura compartida, que según acabo de señalar contribuye a que un conglomerado se constituya en comunidad, es hija del marco sociohistórico que también comparte tal conglemerad; ha sido construida por él durante el proceso de hacerse comunidad. Instituciones, valores, tradiciones, ideas preexistentes al conglomerado particular, pertenecen al mundo intersubje-

tivo de los individuos que lo conforman; han llegado hasta él por intermedio de los diversos mecanismos de socialización: la familia, los vecinos, la escuela, los compañeros de estudio o de trabajo, los medios de comunicación social, y como resultado de la interacción de los grupos sociales con esos esos mismos mecanismos ha sido reelaborrada; reconstruida.

Memoria Colectiva

Parte importante de esa cultura es una conciencia colectiva construida por cada conglomerado particular. Una *Memoria Colectiva*, que aquí defino, bajo la orientación de las concepciones originales de Maurice Halbwachs (1925, 1950), como el conjunto de representaciones del pasado socialmente compartidas por una colectividad.

Representaciones que se ubican, en el imaginario social, entre la memoria histórica y los recuerdos individuales. Entre lo que políticamente se impone como memoria de todos y las vivencias particulares de cada miembro de la colectividad. Es la memoria compartida de lo que ha sido vivido en común, como individuos y como miembros de una colectividad, reconstruida a instancias de interacciones sociales, y condicionada por los marcos sociohistóricos en los que se produce.

Tres conceptos, entonces, tomo de Halbwachs para definir Memoria Colectiva en los marcos de este trabajo: *a*) la existencia de una memoria común que se construye como resultado de las interacciones múltiples de los miembros de un grupo; *b*) la existencia de marcos sociociohistóricos que condicionan la construcción de las memorias comunes, conformados, fundamentalmente, por el intrincado tejido institucional bajo cuya normativa interaccionan los miembros del grupo; *c*) la diferenciación entre *Memoria Colectiva* y *Memoria Histórica*, entendida esta última como la memoria documentada e institucionalizada desde instancias de validación que la transforma en memoria política de la colectividad nacional; que la transforma en memoria conformada por fechas, personajes, sucesos, eventos y períodos aceptados como *la Historia* de cada nación, región o localidad particular.

Representaciones sociales

Con la *Memoria Colectiva*, con el conjunto de representaciones del pasado, coexiste una visión particular sobre los objetos sociales con los cuales el conglomerado convive; una manera de *saber* producto del intercambio entre quienes comparten la vida cotidiana, sobre lo que es su comunidad, quién la conforma, cómo se estructura y de qué manera funciona.

Una visión particular sobre los objetos sociales con los cuales el conglomerado convive, que conforma un sistema de *Representaciones Sociales* (Moscovici, 1988) que les sirve como sistema conceptual; que explica lo que sucede; que sirve de guía para la acción en el seno de esa comunidad; que sirve como referencia significativa para que el conglomerado se entienda a la hora de convivir.

En cada conglomerado humano particular, entonces, coexisten una representación del pasado común y una conciencia del presente común que en la medida en que se construyen conjuntamente y se comparten, hacen del conglomerado *comunidad*. Y conforman en el conglomerado subgrupos, comunidades parciales, por lo general generacionales, que tienen cohesión e identidad como tales por el hecho de compartir aspectos particulares de la memoria colectiva y un sistema particular de representaciones; aspectos que les son propios como grupo y que lo definen como tal; lo diferencian y permiten que sus miembros se diferencien del resto de la comunidad.

Imaginario

Pero el sistema de representaciones sociales presente en la memoria colectiva, está constituido, además, por imágenes de procesos sociales vividos y por situaciones y hechos imaginados; representaciones de hechos de la historia de la comunidad que con el tiempo han adquirido significaciones simbólicas que los transforman en mitos, y los recuerdos relacionados con procesos, situaciones y relaciones sociales ya inexistentes; por representaciones del pasado y por imágenes deformadas, en el sentido que a tal deformación le da el filósofo francés Gaston Bachelard,[2] para referirse a imágenes que no representan nada existente.

Este conjunto de imágenes colectivas sin objeto identificable en la vida actual de la comunidad, junto con los mitos y las leyendas tradicionales de diverso tipo y el total de creencias mágico religiosas propias del conglomerado que se constituye en comunidad, conforman su *imaginario*.

Marco social de las Memorias Colectivas latinoamericanas

Cada conglomerado humano, en cada momento de su vida, está condicionado en sus acciones, por un marco sociohistórico particular; que incide en los procesos sociales de las comunidades conformadas a nivel local, nacional, regional o global. Las naciones latinoamericanas contemporáneas, a pesar de las inmensas distancias que separan las colectividades que las conforman; a pesar de la diversidad del medio ambiente en el que sus poblaciones construyen su historia; a pesar de la multiplicidad de manifestaciones culturales que dan personalidad propia a regiones y comunidades a lo largo y ancho del continente, comparten procesos que actúan como denominador común de sus memorias colectivas; como fuente para la memoria política de la región. Procesos que en tanto que equivalentes, provocan fenómenos sociales equivalentes y, en consecuencia, representaciones de orden equivalente. A modo de ilustración, señalo algunos de esos procesos:

1. *a*) Fueron colonizadas por una cultura católica a lo largo del siglo XVI; *b*) rompieron el lazo colonial durante el siglo XIX.

2. Excepto Brasil, vivieron, para la ruptura de ese lazo, violentos procesos de guerra con la nación colonizadora.

3. Una vez independizados, guerras civiles de diversa duración e intensidad, precedieron la consolidación, aún hoy precaria, de los Estados-Nación que las regulan.

4. Dictaduras militares y personalistas precedieron, interrumpieron u obstaculizaron, a lo largo del siglo XX, la imposición de regímenes políticos de democracia representativa.

5. Desde la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo de la primera mitad del siglo XX, fuertes grupos migratorios provenientes de Europa o de Asia, generaron mestizajes nuevos, distintos a los mestizajes originados por la colonización; a la origi-

nal mezcla de «indios», «negros» y «blancos», se sumó la de chinos y japoneses, italianos, y nuevos españoles y portugueses[3] con esa mezcla original.

6. En la segunda mitad del siglo XX, desde el Estado y bajo las orientaciones de un organismo internacional —La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)— vivieron procesos planificados de intervención económica y social, destinados a «industrializar» las economías y «modernizar» las sociedades.

7. Como consecuencia de lo anterior, entre otras muchas y diversas causas, las naciones latinoamericanas vivieron durante los años ochenta del siglo pasado, una década de estagnación y crisis económica que llevó a la organización teóricamente rectora, a denominar esa década como la «*década perdida*» para «*el desarrollo*» de los países latinoamericanos (CEPAL, 1992: 24).

8. Desde mediados de los años ochenta y como reacción al fracaso desarrollista, «paquetes» de medidas económicas neoliberales acompañaron una restauración generalizada de sistemas políticos de democracia representativa en casi todo el continente.

Procesos equivalentes, me atrevo a decir a modo de hipótesis, generan representaciones igualmente equivalentes, del mismo orden. Pero algunos de esos procesos, como la colonización, la independencia y la intervención estatal desarrollista, no sólo son «equivalentes» sino que son «el mismo proceso»:

1. Implicaron las mismas acciones por parte de los mismos actores sociales: el mismo colonizador que se apropia de áreas geográficas previamente ocupadas por otros sistemas-mundo, y funda nuevas poblaciones con nuevos nombres y establece relaciones sociales y productivas diferentes a las preexistentes.

2. Poblaciones que después de haber subsistido bajo el mismo régimen político durante tres siglos, se alzan en armas contra la misma nación colonizadora.[4]

3. El mismo modelo de reorganización económica destinado a generar un efecto similar: la industrialización.[5]

Parece tratarse de un mismo fenómeno que da lugar a representaciones que, a pesar de que puedan ser diversas, por lo parti-

cular de las comunidades que las generan, siguen siendo del mismo orden: representaciones sobre el acto colonizador; representaciones sobre el proceso independentista; representaciones sobre el acto modernizador. Representaciones que comparten un mismo marco sociohistórico, para la construcción de una memoria histórica común y de memorias colectivas equivalentes.

Segunda parte. Análisis testimonial de algunas representaciones de ayer y de hoy en una comunidad rural venezolana

A continuación aplicaré los conceptos definidos en el aparte anterior. Para ello utilizaré los resultados de la investigación etnográfica que mencioné en la introducción y que se realiza en habitantes mayores de 60 años de San Juan de las Galdonas, en una población rural pesquera del nororiente de Venezuela. La aplicación de los conceptos se hará analizando dos conjuntos de representaciones sociales: uno referido a hitos históricos de la población en cuestión y el otro a las valoraciones que del dinero hace esa población, en la medida que comparan su situación económica actual, con la de un pasado que consideran mejor.

Mitos de origen y muerte

A continuación pretendo establecer una relación entre la conformación de una «memoria colectiva» local y dos procesos históricos macrosociales, componentes por su parte, de lo que se ha llamado «Memoria Histórica» de una Nación. Ilustraré cómo, en la memoria colectiva de hombres mayores de sesenta años, habitantes de San Juan de las Galdonas, entre los múltiples acontecimientos recordados, dos hechos son percibidos como hitos históricos específicos de la población: la fundación del pueblo, que se llevó a cabo en la segunda mitad del siglo XVIII, y la construcción, en la década de los sesenta del siglo XX, de una carretera que permitió, por primera vez, el acceso por tierra al lugar. El primer hecho es recordado como un mito de origen;[6] el segundo, como un mito que califico de «muerte», porque según la percepción de los hombres de esa generación, la comunidad, después

de tener comunicación por vía terrestre, dejó de ser lo que era para transformarse en otra, percibida como distinta y peor.

Los dos acontecimientos a los que he hecho mención, corresponden a dos grandes procesos sociohistóricos latinoamericanos: la colonización española y la implantación del modelo desarrollista como política de Estado. Procesos macrosociales, ambos, que sirven de marco[7] social a la memoria colectiva del grupo.

El naufragio

Ofrezco, a continuación, un par de testimonios que muestran la presencia, en la memoria colectiva, del hecho que en el siglo XVIII dio lugar la fundación del pueblo que hoy lleva el nombre de San Juan de las Galdonas.

Testimonio 1: César Velásquez

> Antes del año 1776, llegó a San Juan de las Galdonas un galeón, un galeón cargado de puros españoles, pero la mayoría eran mujeres comandadas por el Almirante Galdona. Ese galeón se fue a pique, que llaman, ¿no?, o naufragó en un arrecife que está en frente a San Juan, que llaman el Bajo de San Juan [...], la peña grande afuera que se ve, ése es el Bajo de San Juan. Ahí naufragó ese galeón; entonces la gente como era, como no era tan lejos, entonces la gente [llegó] a tierra al mando del Almirante Galdona. Entonces primero le pusieron el nombre de San Juan de los Galdones, pero como había tantas mujeres, más que hombres, entonces el Almirante decidió dar el apellido, como se usaba antes, a las mujeres; entonces, cambiaron el nombre de San Juan de los Galdonas a San Juan de las Galdonas...

En el testimonio están presentes dos situaciones: un naufragio y la fundación de un pueblo. Como detalle, el testimonio agrega que el barco iba comandado por un capitán de apellido Galdona. Ambas situaciones están documentadas y en consecuencia, siguiendo a Hallbwachs, forman parte de la memoria histórica, política, de la región, del país, e incluso de la nación para entonces colonizadora de la región. Y está presente también, en el testimonio, una argumentación que explica la razón del nombre: *a*) dado que el capitán del barco tenía como apellido Galdona, el pueblo recibe ese nombre: San Juan de Galdona; *b*)

al capitán del barco lo acompañaba una mayoría de mujeres, lo que hace que el nombre original de «Galdona», se transforme en «de las Galdonas». Este argumento es, hoy en día, mítico; no está documentado; conforma una explicación que permanece a través del tiempo por intermedio de la memoria colectiva.

Testimonio 2: Licho Blanco

> [...] lo que conozco es porque me lo han contado. Son referencias de gente vieja de aquí de este pueblo, gente que ya no existe... eh... hablaban de que esto lo fundó un Sr. llamado Domingo Galdona, que llegó a este pueblo, primero se estableció en Unare, un español, y después aquí. Tuvo sus fincas en Unare y después pobló esto. Pero, se dice que venía con un barco, con unas mujeres y encallaron aquí, frente al puerto, se les rompió la embarcación y [venía] de España, pero ya había estado en Unare con unas mujeres y salió de Unare, supuestamente; los comentarios es que iba para Santo Domingo. Había salido de España para Santo Domingo pero pasó por esta costa y, las mujeres tuvieron que quedarse acá...

Este segundo testimonio ratifica lo que planteé en el anterior: dos hechos, naufragio y fundación del pueblo, presencia del Sr. Galdona y de «... unas mujeres». En el testimonio no se argumenta la razón del nombre, pero se ofrecen los mismos elementos que permiten explicar dicha razón y, además, en este caso, se ofrecen detalles históricos complementarios: el Sr. Galdona era español; primero estuvo en otro lugar llamado Unare; había salido originalmente de España y se dirigía a Santo Domingo.

En definitiva y dejando a un lado los detalles complementarios, ambos testimonios nos permiten afirmar que la explicación colectiva de la fundación del pueblo se basa en el hecho de que permanecen en la memoria colectiva: el naufragio, la fundación del pueblo, el nombre del capitán y la presencia de un número inusual de mujeres que termina condicionando el nombre que en definitiva recibe la entidad política a la que pertenece la comunidad de los entrevistados. San Juan de las Galdonas es, en consecuencia, producto de un naufragio.

La carretera

Presento ahora cuatro testimonios que reflejan la percepción de otro gran hito en la historia de San Juan de las Galdonas, la construcción de una carretera, ocurrida durante la década de los años sesenta del siglo XX y que aparece en la memoria colectiva como el fin del *pueblo* y el nacimiento de otro.

Testimonio 3: Esteban Vázquez

> La carretera se hizo por la fecha... Déjame recordarme... en el 40. La carretera empezó aquí como desde el 38... Después que, que pasó la carretera ¡fin de mundo, fin de mundo!, porque entonces se metió la delincuencia... Sí. Y donde hay..., donde hay la delincuencia hay peligro, no hay vida [...]. Se ha cambiado para mal. Mucho egoísmo, mucha incógnita, mucha envidia, mucha mentira, mucha hipocresía, que es la misma palabra, se puede decir; porque decir hipócrita y mentiroso...

El testimonio da cuenta de la construcción de la carretera, hecho históricamente documentado y parte, en consecuencia, de la memoria política de la región y del país. Sin embargo, el testimonio no logra establecer la fecha exacta del hecho y lo ubica a finales de la década de los treinta o principios de la década de los cuarenta. El testimonio, además, argumenta valorativamente sobre el hecho: «¡fin de mundo!»; «... se metió la delincuencia»; «... ha cambiado para mal...». El testimonio expresa la percepción de un cambio radical; el pueblo ya no es el mismo.

Testimonio 4: Miguel Márquez

> En el 60, más o menos, llegaría la carretera y ahí empezó la debacle porque en este pueblo había de todo. En este pueblo [...] habían cuatro casas comerciales que compraban cacao y café, y las verduras que traían del campo. Como no había carretera, la parte de allá era el cerro, entonces todos venían por el camino aquí a vender frutos. Aquí vendían todo tipo de verdura, sumamente barato, vendían cacao.

Este segundo testimonio constata también el hecho y a diferencia del anterior, lo sitúa treinta años más tarde, en la época de los sesenta. Esteban Vázquez, autor del primer testimonio, tiene más de ochenta años y es agricultor; Miguel Márquez es 20

años más joven y cuenta con una amplia experiencia de vida urbana. Edad y experiencia de vida influyen, sin duda, en la percepción del tiempo; el desfase en la ubicación del hecho puede deberse a estas razones. En el testimonio, la constatación del hecho va acompañada de una argumentación negativamente valorativa: «ahí empezó la debacle...» y de argumentos explicativos de esa valoración negativa, que remiten a cambios en la situación del comercio: «había de todo»; «habían cuatro casas comerciales...»; «todos venían [...] a vender sus frutos...», «vendían cacao ...». Aunque el entrevistado no señala explícitamente las diferencias con la situación actual, el uso del pretérito imperfecto connota algo que ya no existe, que se acabó.

Testimonio 5: Delfín Sucre

> Pero ahorita esa fiesta de San Juan no es como la había antes cuando empezó, ¿no? Como antes eso era... eso era en antes, porque este San Juan cayó mucho, con esa cuestión de..., de esa carretera, cayó mucho. Este San Juan ahorita no es ni la cuarta parte, a pesar de que tiene carretera. San Juan antes... usted hoy, por el día de hoy, o el domingo o el sábado, usted no hallaba por dónde [meter] [...] la bestia aquí. ¡Todo el campo metío adentro comprando pa' lleva' pa' arriba! Ahorita no vienen del campo aquí. [La gente bajaba] pa' administrarse de todo, de todo [...]. Y el día de san Juan tu veías mujeres ya corriendo el día antes con flores y con to' eso a pasar tres-cuatro días aquí. Bebiendo y comiendo... Ahorita to's los campesinos no vienen a la fiesta de san Juan.
>
> Aquí había cinco panaderías y ahorita no hay ni una [...]. ¡Cinco panaderías! Y siete tiendas. [...] Tiendas de ropa. Sí, [...] tiendas de... ropa, pues. Ahorita no se ve una. Tres farmacias, tres farmacias y ahorita hay una na' más: la de Miguel. [...] Y no es ni farmacia, porque es encuartada.[8] Farmacia es cuando está a la vista, mire. Perdone, [pero] farmacia es cuando está a la vista, ¿sí? Y ésa es una cosita ahí. Él ayuda ahí, pero eso no es farmacia. Pero antes eran así y grandes y entonces eso no se ve ahorita... a pesar de que hay carretera y eso, no se ve nada.
>
> Y San Juan entonces, cuando es una fiesta "e san Juan eso hacías plata demasia'o. Aquí, aquí una fiesta 'e los [muertos]... ¿usted ha hecho los muertos? Es una cosa que es una religión y más bien es pa' proteger y dar suerte. Eso antes no era... eso no era

> triste, eso no era alumbra'le a un muerto, sino era una fiesta. [...] Sí, sí, es una fiesta porque la gente van y alumbran y entonces como era bastante rocola,[9] seis siete rocolas y eso era a bailá' hasta amanecé'... Eso se fue acabando, se fue acabando y se fue acabando y ahorita muy poco... La fiesta 'e los muertos es una..., eso de la alumbrá' es un ratico. Pero antes eso era gente que se alegraba. Mujeres que usted las veía bajar por ahí que es vía de la Florida ¡que es lejos!, con bandejas, bandejas arriba de flores pa' sus muertos. ¡Ahorita no viene nadie!

Este tercer testimonio da cuenta del hecho —construcción de la carretera— pero en el marco de una argumentación negativamente valorativa, sin ubicarlo en el tiempo: «San Juan cayó mucho, con esa cuestión de..., de esa carretera...»; «San Juan ahorita no es ni la cuarta parte, a pesar de que tiene carretera...». La argumentación valorativa es acompañada de argumentos explicativos del cambio negativo en el pueblo, que se refieren a: *a*) la situación económica: *antes bajaba la gente a comprar; antes había panaderías, tiendas de ropa y farmacias*; *b*) las tradiciones culturales: *La fiesta de san Juan o la fiesta de los muertos eran celebradas por gente de todos los alrededores y además producían dinero para el pueblo*. Se expresa el sentimiento de que eso terminó; ya no es lo mismo: «Eso se fue acabando, se fue acabando y se fue acabando...».

Testimonio 6: César Velásquez

> La carretera la hicieron en el gobierno de..., el primer gobierno... bueno, la de abajo la hizo el gobierno de Betancourt,[10] y la de arriba [...] que pasa por el algarrobo, ésa la hicieron los... [en] el primer gobierno de Rafael Caldera.[11] Entonces eran don carreteras, entonces se llamaban una de los adecos[12] y una de los copeyanos[13] [...]. Cuando llegó la carretera, mi abuelo y Francisco Rojas, que eran los que compraban cacao también en San Juan de las Galdonas, se fueron de San Juan porque dijeron que cuando llegara la carretera a San Juan esto iba a decaer. Tanto, tanto que fue así cierto que San Juan decayó después que [llegó]... la carretera a San Juan. Eso se vino a pique, [...] porque entonces empezaron a sacarle ramales de carretera a todos los caseríos de la montaña, de... de los cerros; entonces, en vez de ellos de... de venir con el cacao en bestia para San Juan de las Galdonas cogían su propio carro por allá y lo traían directamen-

> te a Río Caribe y a Carúpano.[14] Entonces el pueblo de San Juan económicamente, comercialmente cayó. Pero cayó debido [...] [a] que esos compradores de cacao que había en San Juan se fueron de san Juan por eso, [...] se fueron pa' Río Caribe, ocasionado por la carretera. Y ellos lo decían, que cuando llegara la carretera de San Juan se iban porque iba a decaer y así fue, el comercio se vino abajo. Y fue verdad eso porque le sacaron muchos ramos de carretera a todos esos caseríos. Entonces no bajaban a San Juan, sino que cogían los carros y los llevaban a las puertas de su casa y lo traían pa' Carúpano y Río Caribe directamente. Entonces el comercio se vino abajo.

El cuarto y último testimonio que presento, da cuenta de la construcción de la carretera de una manera más precisa: señala al gobierno que la construyó y se refiere a acciones complementarias que permiten identificar hoy. no una, si no dos carreteras, o mejor dicho, la misma carretera reconstruida una vez. Ofrece también una argumentación negativamente valorativa, con connotaciones de cambio en los marcos sociales de la vida del pueblo: «San Juan decayó después que [llegó]... la carretera [...]. Eso se vino a pique...». Pero a diferencia de los testimonios anteriores, el de César Velásquez está acompañado con argumentaciones que intentan dar una explicación racional y no emotiva al cambio de situación: *la construcción de la carretera y de ramales hasta los lugares de producción, trajo como consecuencia que los agricultores negociaran directamente con las casas comercializadores en los puertos más grandes, Río Caribe y Carúpano, saltándose a los intermediarios radicados en San Juan; como consecuencia, la actividad comercial que le daba vida al pueblo se trasladó hacia aquellos puertos; San Juan empezó a morir de mengua.*

La historia de San Juan de las Galdonas, para los habitantes mayores de 60 años que se entrevistaron, se diluye en el flujo de sus historias personales. Entre la década de los setenta del siglo XVIII, momento brumoso de la fundación del pueblo, y la década de los sesenta del siglo XX, momento impreciso de la construcción de una carretera, la memoria colectiva que construyen y comparten, da cuenta de una vida cotidiana rutinariamente eslabonada con labores agrícolas, pesqueras y comerciales.

Pero en esa memoria, hoy reconstruida a instancia de los investigadores, San Juan era uno antes, distinto al que es ahora. Y antes era mejor que ahora. Se recuerda con nostalgia un San

Juan que murió con la carretera. Un San Juan con tradiciones, en el que se celebraba de una manera distinta y mejor a como se celebra ahora; un San Juan con tiendas, farmacias y panaderías, al que regularmente llegaban de los alrededores multitud de campesinos a vender sus productos; a comprar lo que los pescadores ofrecían.

Primera conclusión

En fin, la historia de San Juan, para los habitantes mayores de sesenta años entrevistados, discurre sin hitos que la jalonen de algún interés o gloria, desde el acto fundacional; desde el naufragio del galeón que portaba a Galdona y sus mujeres, hasta que un gobierno indeterminado, en la época democrática posterior a la Dictadura de Pérez Jiménez,[15] construyó una carretera. Hasta que precisamente, y no por casualidad, en la época inicial de implantación del proyecto desarrollista en Venezuela, un acto externo al pueblo, un acto de gobierno, relacionó la población centenariamente aislada con el sistema de transporte que la hacía accesible desde los puertos cercanos de Río Caribe y Carúpano. Hasta que un acto programado por el Estado intentó relacionar centros de producción primaria con las vías comerciales que conducían hasta los nacientes polos de desarrollo del sector secundario en la capital, el centro y el occidente del país.

La historia de San Juan de las Galdonas, en la memoria colectiva de los entrevistados, no tiene héroes propios; no tiene protagonistas del lugar, ni sucesos locales trascendentes, ni fechas dignas de incorporar a una memoria regional o nacional. Es la vida colectiva hecha historia personal, delimitada por dos mitos: uno de nacimiento, el naufragio que promueve su fundación, y otro de muerte, la carretera, que cambia su mundo premoderno en una cotidianidad rechazada e incomprendida. Es nostalgia de la premodernidad.

Ahora bien, los procesos sociales que condicionan la fundación y la construcción de la carretera, la colonización y la aplicación desde el Estado de políticas desarrollistas, son procesos comunes a la región latinoamericana, como he señalado en la primera parte de este capítulo. Procesos que generan marcos sociohistóricos equivalentes. Eso me permite suponer que en el imaginario latinoamericano contemporáneo, deben existir mu-

chos mitos de nacimiento condicionados por las particularidades de los actos fundacionales; y muchos mitos de muerte condicionados por los cambios que la modernización produjo en las instituciones de poblaciones que fueron afectadas por las políticas de Estado inspiradas por la CEPAL.

El valor del dinero

Me ocuparé ahora de la percepción que la población de San Juan de las Galdonas tiene sobre el valor del dinero en el «San Juan de antes» (de antes de la construcción de la carretera), en comparación con la percepción del valor del dinero en el «San Juan de hoy». Esta percepción genera una representación particular, relacionada en la memoria colectiva de la población, con los efectos que la aplicación del modelo cepalino de desarrollo por sustitución de importaciones tuvo sobre los procesos productivos y comerciales que permiten la generación y uso del dinero. En la gran mayoría de los relatos que hemos recogido aparecen, entre las evocaciones nostálgicas del pasado, referencias valorativas al dinero, haciendo de éste un objeto con espesor social que da lugar a representaciones comparativas en términos temporales: el dinero de ayer y el de hoy.[16]

A continuación presentaré y discutiré componentes de esas representaciones sociales ilustrando la discusión con testimonios tomados de los relatos de vida elaborados por los participantes en la investigación.

Dinero difícil

Para comenzar el análisis, revisaré los siguientes testimonios en los que se expresan valoraciones del dinero.

Testimonio 7: Belén

> Era un San Juan luchador, [en el] que la gente trabajaba [...] de otra manera, una manera más sana., no como ahora. [...] Para ganarse los reales era bastante difícil. Unos se dedicaban a pescar, otros a la agricultura, otros a la carpintería: se ganaban la vida así. [...] Bueno, la vida de antes aquí era bastante dura.

Testimonio 8: Ana Teresa

> Uno se iba al río a lavar una docena de piezas por dos bolívares. Doce piezas, y dos bolívares[17] pa' planchala. Entonces, el jueves... uno lavaba hasta el jueves y el viernes iba a buscar leña en trozos, pa' planchitas con leña.[18] Cuando eran las cinco de la mañana, ya uno tenía esos trozos pegando y se iba al río a bañarse, y se fajaba a planchá, pa' ganar dos bolívares [por] una docena de ropa.

Testimonio 9: Esteban Vázquez

> Era un lío pa' estar subiendo y bajando cerro pa'rriba. Iba uno solo pa' allá, ida y vuelta... Poca cosa, poco real, no daba la pena ni pa' subí y baja'. Bueno, ¡siempre a jala' machete! [...], ganando dos bolívares desde por la mañana hasta la tardecita, martes y sábado; aguantando soles calientes y aguaceros fríos. Matando cuaimas,[19] matando avispas, toa' clase de insectos en el monte; alacranes, esos bichos le pican a uno, to' sarnosos y así nos acostábamos con una mortificación [...] en la materia, en la sangre... No podíamos ni dormir. [...] Así es que era ¡pa'lante y pa'lante! No había consideraciones, ¡terrible!

Testimonio 10: Jesús Negrito

> [Cuando se iba a pescar] uno pasaba 6 días pa' llegar aquí. Ahorita, si despacha a las 6, a las 8 está aquí...

Testimonio 11: Licho Blanco

> Veía que estaban armando sus carpas, a las seis de la tarde, carpas para poner lámparas de gasolina. Se podían contar quince lámparas de gasolina; era fácil contar quince lámparas de gasolina. Esas lámparas lo que hacían era alumbrar [...] en la faena de escarar, en la salazón del pescado; escarar, lavar y salar el pescado; era una actividad que comenzaba de noche, comenzaba temprano en la tarde, trabajaban de noche y amanecían en esa actividad y podíamos ver 50, 100 personas trabajando.

Dinero que vale

Continuaré el análisis sobre la valoración del dinero con otros testimonios referidos esta vez, no a la dificultad para conseguir-

lo, sino a su valor.

Testimonio 12: Ana Teresa

> Cuatro bolívares [por] lavá y planchá. Con esos cuatro bolívares uno comía. Comíamos todos en la casa, porque un kilo de maíz era un real.[20] Usted compraba una medida de maíz o dos medidas de maíz por un bolívar y raspaba y esa era una paila que usted hacía arepas hasta... Una torta de casabe, medio real,[21] y casabe, no de esos... que venden ahora...[22]

Testimonio 13: Jesús Negrito

> [Ibamos para Cumaná] a embarcar sal, en un barco. Buscábamos los sacos en Cumaná para ir pa' Araya a embarcar... [En Cumaná buscábamos] los sacos y[...] un permiso. Se iba a Araya y se llenaban los sacos de sal. [Luego, los sacos] se vendían poquito, a los negocios. Se vendían a 6 bolívares los sacos; sacos de 50 kilos, y ahorita ve lo que pasa... Bueno, no valía nada en ese entonces las cosas. Ése era un saco e' sal, cincuenta kilos por *6, 8 bolívares...*

Testimonio 14: Delfín Sucre

> [...] yo cultivaba mucho aguacate. Yo cultivaba diez, doce mil aguacates y los vendía baratos.

Testimonio 15: Esteban Vázquez

> [...] entonces el género era barato, el género era barato, ¡todo era barato! El cacao barato, barato, y toallas baratas, mucha comida, ¡barata!

En el testimonio 12, al hacer referencia a lo que ganaba por dos días lavando y planchando, Ana Teresa afirma que «Con esos cuatro bolívares uno comía. Comíamos todos en la casa». Los cuatro siguientes testimonios dan cuenta de que, para agricultores y pescadores, todo era más barato, es decir, con poco dinero se obtenían muchos productos. El dinero valía más porque con pocas unidades de moneda se conseguían más productos. O planteado a la inversa, desde el punto de vista del vendedor y no del comprador, como en el testimonio 13, los productos se vendían

por poco dinero. Esta percepción valorativa del dinero complementa la que analizamos anteriormente: el dinero era difícil pero valía; se trabajaba duro, pero con lo que se obtenía por ello se podían conseguir abundantes productos.

Testimonio 16: Ana Teresa

> [...] la vida era enteramente una vida ruina, pero la gente se nutría mejor... tenía mejor nutrición [...]. Había gente pobre, pero no de pasar hambre...

Antes y ahora

Dinero difícil pero que valía, es la proposición que expresa el núcleo de la representación, que los habitantes mayores de 60 años de San Juan de las Galdonas hacen retrospectivamente del dinero. Valoración sólo comprensible, sin embargo, en la medida en que ese concepto se relaciona con procesos productivos, por una parte, y de comercialización o consumo, por la otra. El dinero vale más, porque con una cantidad determinada del mismo se adquieren más productos. El dinero es difícil porque para conseguir una determinada cantidad del mismo hay que invertir mucho trabajo. Y viceversa: el dinero es fácil, en la medida en que se puede conseguir esa misma cantidad con una menor inversión de trabajo. Y al señalar la dificultad o facilidad para conseguirlo; al establecer que en un momento valía más y en otro menos, los testimonios relacionan esas apreciaciones con situaciones vividas antes y «después»; con situaciones vividas en el pasado y en el presente. *El dinero, en el San Juan de antes, valía más y era difícil. En el San Juan de ahora vale menos y es fácil.*

Presentaré más testimonios para ilustrar la proposición anterior.

Testimonio 17: Ana Teresa

> En aquel tiempo era como una cosa mejor que esta tradición que tenemos ahorita porque, ahorita todo está caro y de aquí lo sacan a Río Seco, para vendérselo a los carros que van hacia Margarita, hacia San Félix. Aguacate, todo eso. Claro, aquí traen un poquito, pero lo de por aquí, cerca. Pero lo de por ahí lejos, eso se lo llevan a Río Seco, a vendérselo a los carros.

Ahora todo está caro, porque ahora «sacan» la producción de San Juan y se la llevan a otros lugares, lejos de los mercados regionales. La comparación del antes y el ahora implica un cambio en los procesos de comercialización: antes la producción agrícola de la zona se vendía en los mercados locales; ahora no, ahora participan de un circuito comercial más amplio. Ese cambio implica un aumento de los precios.

Testimonio 18: Jesús Negrito

> [...] porque pescar no valía nada antes; el pescado viene valiendo ahora. Ahora sí vale, ahora sí vale pescar. Porque antes no había ni gente... antes no había importaciones, no había tantas cosas, antes todo se quedaba aquí, en Venezuela; ahorita no, ahorita importan los extranjeros. Aquí hay una empresa, dos empresas que compran aquí en la playa... Le compran a todo el mundo. A todo el que llega ahí le compran. Si no compran aquí... aquí en Guacuco, en Guarataro, o si no, van al Morro, el Morro de Puerto Santo. Allá venden... y a la hora que sea.

Pescar no valía nada antes, ahora sí vale. Dicho de otro modo, antes se trabajaba mucho pescando para obtener poco dinero... Ahora no, ahora por un trabajo equivalente se obtiene mucho más. O lo que es lo mismo, ahora el trabajo es más fácil. La comparación entre antes y ahora se hace a partir de la descripción de un proceso productivo que, como el pesquero, ha cambiado sus circuitos de comercialización. Antes se pescaba y se salaba para poder vender en los mercados locales. Ahora se pesca y lo que se pesca es vendido a intermediarios que no se sabe muy bien qué harán con esa compra.

En ambos casos, el relato implica un reconocimiento de los cambios que han tenido lugar en la forma de producir: antes se producía para el mercado local y se vendía más barato o lo que es lo mismo, se compraba más barato. Ahora se produce para mercados regionales o internacionales y los productos son, en consecuencia, más caros.

Esta percepción de substitución en el tiempo de formas tradicionales de producción por otras diferentes a las practicadas antes se complementa, especialmente en los pescadores,[23] con referencias directas a las técnicas utilizadas entonces y su diferencia con las actuales.

Testimonio 19: Jesús Negrito

> Uno bogaba el remo... así, bogando pa'... No tenía motor. No había motor. Entonces uno echaba los... anzuelos, y un plomo. Por lo menos, aquí iba el guaral pegao, el tobo iba aquí y los anzuelos iban aquí. Le poníamos carnada, lo echábamos pa' el fondo y... ¡el pescado! [...] Ahí cogíamos los pecados y teníamos vela, vela y remo. Íbamos cuatro en el burro y después que yo me hice un botecito, pescaba yo solo. Sí, solito. Solito en la mar pescaba. [...] Ahorita no, ahorita son motores de 70 caballos... 104, 120 caballos.

Testimonio 20: Jesús Negrito

> Vienen cavas a comprar pescado, los tajalí también. Los tajalí, compra tajalí el señor Lino, compran aquí también... que se llama Wicho, ellos compran, o si no vienen cavas de abajo a comprar pescado. Lo trasladan pa' Carúpano... se lo llevan pa' abajo.

Testimonio 21: Ana Teresa

> Venían unos botes que llamaban tres puños, de Margarita, y ellos se llevaban toda esa carga. Ésos eran unos botes grandes, grandes, grandes. Habían unos que eran balandras. Balandras eran unos que tenían tres velas, pura vela. Esos corrían con el viento. Ese puerto se llenaba aquí de tres puños y balandras. El tres puños tiene una sola vela, y la balandra tiene tres velas. Como las que forman las tres carabelas. La balandra es más grande. Aquí estaba el pueblo lleno de verduras, toda clase de verduras, y ellos llegaban a comprar. Ellos llegaban y en seguida se iban llenos. Aguacates, plátanos, todo lo que consiguieran. Y de allá de Margarita, traían los chivos, que los mataban y los secaban, sesina...

Los motores poderosos y las cavas hacen para el pescador anciano una diferencia muy importante... Con remo y vela y sin cavas, teniendo, en consecuencia que salar inmediatamente el pescado, el trabajo era mucho mayor para mucho menos producto. Se obtenía, obviamente, menos dinero con más trabajo, una vez hecha la comparación con las prácticas de los pescadores contemporáneos.

Entonces, para sintetizar, la representación podría resumir-

se en la siguiente proposición:

Antes de la carretera, en San Juan, conseguir el dinero era difícil porque había que trabajar mucho más que ahora para conseguir la misma cantidad. Antes se trabajaba con procedimientos, técnicas e instrumentos tradicionales que exigían más del trabajador.

Ahora, los procedimientos, las técnicas y los instrumentos facilitan el trabajo y en consecuencia la consecución del dinero. Pero antes el dinero valía más. Con pocas cantidades de dinero se podían comprar los productos y servicios necesarios para que todo el mundo viviera sin necesidades. La gente era pobre pero no pasaba hambre. Se conseguían productos y servicios baratos, producidos en el pueblo y sus alrededores, por gente del pueblo y sus alrededores. Hoy, mucha gente pasa trabajo para satisfacer sus necesidades. El dinero es fácil, pero no vale nada. Los bienes y servicios son muy caros y, en consecuencia, escasos, para la mayoría de la gente del pueblo que sigue siendo pobre, pero sin trabajo.

Una explicación académica[24]

Como señalé anteriormente un componente importante del sistema representacional sobre el dinero que analizo en este trabajo es *la carretera,* un evento que establece un hito entre *el San Juan de antes* y *el San Juan de ahora*. *La carretera* es una obra realizada a principios de la década de los sesenta, durante el gobierno *desarrollista* de Rómulo Betancourt, como parte de los programas destinados a relacionar los centros de población rurales, potencialmente productores de materias primas, con los núcleos de desarrollo industrial. Es una obra realizada bajo el marco orientador de políticas modernizadoras basadas en lo que se llamó *Substitución de Importaciones.*

La carretera tuvo unas cuantas consecuencias para la vida económica de San Juan.

La más importante es que permitió una relación directa entre los productores agrícolas de las montañas aledañas al pueblo y los centros regionales de acopio comercial ubicados en ciudades mucho más grandes como Río Caribe y Carúpano. *Antes* de la carretera, el acopio de la producción agrícola aledaña se hacía en el propio San Juan, lo que implicaba una más intensa activi-

dad comercial en el pueblo, respecto a *ahora*. Eso explica la existencia, entonces, de múltiples servicios que atendían a vendedores de los alrededores y compradores radicados en el lugar, y fomenta la percepción de abundancia y prosperidad que se refleja en algunos de los testimonios que presenté anteriormente (véanse testimonios 4 y 5).

Pero *la carretera* se construyó hace cuarenta años y, aunque antecedente sociohistórico importante, no condiciona directamente la actividad productiva, comercial y de consumo de la actualidad.

Entre la carretera y *ahora*, San Juan ha vivido el languidecimiento de la actividad comercial a la que acabamos de hacer referencia, la aparición del turismo como una nueva fuente de trabajo e ingresos para el pueblo, la transformación de la pesca tradicional, que alimentaba mercados locales y regionales, en una actividad productora de materias primas para industrias que se relacionan con mercados más amplios, nacionales, internacionales y globales, y, lamentablemente, la aparición del tráfico de drogas como fuente *fácil* de grandes cantidades de dinero.

Durante esos cuarenta años, se pasó de pescar con embarcaciones de remo y velas, propiedad de los pescadores, como las que rememoran algunos entrevistados (véanse testimonios 19 y 21) a pescar con embarcaciones de motores poderosos, propiedad de compañías intermediarias que las ofrecen como instrumento a una fuerza de trabajo que de esa manera deja de ser independiente; deja de producir para sí y pasa a formar parte de un proceso producción-comercio cuya dimensión se le escapa (véase testimonio 18).

El sistema de representaciones que analizo no da cuenta de los hechos que acabo de mencionar y establece una relación temporal directa entre lo que sucedía en el pasado, cuando los constructores de la representación estaban económicamente activos, y lo que sucede en el presente. Relación que se expresa en términos indefinidos como un *antes y un después*. No da cuenta explícita de los hechos, pero los incorpora y los asume en un devenir de dos momentos que se expresa en una forma de vida recordada con nostalgia, diferente y mejor a la que se constata en la cotidianidad actual.

Pero, también, durante esos cuarenta años, la moneda —el dinero— pasó de tener un valor de Bs. 3,35 por USD, a Bs. 1.900

por USD, en el mercado oficial, y Bs. 3.000 en el mercado negro. Hoy, ya no se ganan cantidades menores a la decena de unidades monetarias por una jornada de trabajo; se gana centenas, miles e incluso decenas de miles en una jornada, pero, sin embargo, una traducción de los valores de entonces a los valores de ahora, muestra que con cantidades similares de dinero se obtiene una tercera parte de lo que se obtenía hace cuarenta años.

La devaluación de la moneda y la inflación, producto de procesos económicos macrosociales que no viene al caso mencionar, dan cuenta *científica* de esos hechos y permiten que sociólogos, economistas y políticos, lleguen, en su sistema representacional, a conclusiones similares a las de los habitantes de San Juan mayores de 60 años: *el dinero ahora vale menos que antes*, aunque lo expresen con otro lenguaje, en el marco de otros sistemas conceptuales y otras formas de conocimiento.

El sistema representacional sobre el dinero que he presentado, es, en consecuencia, una manera de interpretar fenómenos socioeconómicos vividos en la comunidad como resultados de procesos sociales más amplios que inciden sobre ella y su vida cotidiana. La memoria colectiva se ve así, condicionada por un marco social que la incluye y en la cual también es parcialmente actora. Las representaciones sobre el dinero, expresan una forma de conocer lo sucedido en términos vivénciales y valorativos a un sistema de representación construido por el sentido común, como producto de la interacción entre actores de una misma comunidad, procesos sociales que la «ciencia social» explica de otra manera.[25]

Segunda conclusión

Los fenómenos socioeconómicos sobre los cuales se construye un sistema representacional en el cual se evoca nostálgicamente un pasado que se considera mejor, son resultado de políticas públicas. Políticas que múltiples analistas científicos consideran fracasadas porque, precisamente, no lograron incluir a la población en las estructuras formales de producción de manera que el trabajo remunerado sirviera como canal de redistribución de la riqueza socialmente generada.

La aplicación de esas políticas no sólo excluyeron a sectores muy importantes de población de esos procesos económicos for-

males sino que éstos, a su vez, impactaron negativamente sobre las formas tradicionales de vida, cambiando las relaciones producción-mercado y promoviendo migraciones internas muy intensas.

El *nuevo San Juan*, entonces, es producto del impacto de esas políticas simbolizadas por la *carretera*. La representación nostálgica del valor del dinero es provocada por esas políticas. La modernización no trajo progreso al pueblo y, en consecuencia, la población que vivió otro modo de vida en el lugar, lo evoca como mejor y crea un sistema representacional que explica desde el sentido común, los procesos vivenciados; crea un imaginario compartido, condicionado por el marco sociohistórico en el cual se produjeron los cambios que lo generaron.

Comentario final

Como he mostrado, estudios de historias de vida de hombres y mujeres mayores de sesenta años en la población rural venezolana de *San Juan de las Galdonas*, muestran la existencia de una *memoria colectiva* conformada por representaciones compartidas que se refieren a los más diversos aspectos de la vida social de esa comunidad: historia de la misma, hábitos de trabajo agrícola y de pesca, y como relata Banchs en esta misma compilación, creencias mágico religiosas, medicina natural, valores relacionados con la familia y en fin, todo un sistema que da coherencia cultural a las personas de esa edad como grupo social y generacional. El sistema compartido de representaciones del pasado, conforma una memoria colectiva que, como plantea el sociólogo francés Maurice Hallbwachs (1925/1950), define los límites espacio-temporales del grupo.

Algunos de esas representaciones son producto de procesos socio-históricos macro-sociales independientes, ajenos y condicionantes de la vida en la comunidad. Tal es el caso, por ejemplo, de los mitos fundacionales de la comunidad, producto de los procesos de colonización de las costas orientales venezolanas durante el siglo XVI (analizados bajo el título de «Mitos de origen y muerte» en la segunda parte de este trabajo). Tal es el caso también, de las representaciones del pasado referidas a procesos laborales y hábitos de consumo ya inexistentes, en la medida en

que tales procesos y hábitos dejaron de existir como resultado de transformaciones socioeconómicas condicionadas por políticas de Estado destinadas a cambiar las relaciones de los centros de producción rural, tradicional, con los polos de comercio y desarrollo que el Estado buscaba crear en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX (analizados bajo el título de «El valor del dinero», también la segunda parte de este trabajo). Esos imaginarios, siguiendo a Halblwachs*, son producto de los cambios que se producen en el marco sociohistórico que condiciona la memoria colectiva.*

Componentes muy importantes de ese marco socio-histórico son comunes a la región. La región comparte, por ejemplo, los procesos de colonización y asentamiento de una sociedad colonial; comparte rasgos culturales básicos de esa sociedad colonial, como lengua, mestizaje, religión y tradiciones aportadas por la nación colonizadora y por culturas migrantes esclavizadas; la región comparte procesos de independencia. Y la región comparte las políticas originadas en la Comisión Económica para la América Latina (CEPAL) desde la década de los cincuenta del siglo XX, destinadas a modernizar desde el Estado, las economías precapitalistas de las naciones latinoamericanas. La región comparte, en consecuencia, procesos que dan origen a sistemas a imaginarios equivalentes a los que encontramos en la memoria colectiva de los habitantes mayores de sesenta años de San Juan de las Galdonas. Lo que nos permite decir, también, que esos imaginarios, cuyo origen está condicionado por procesos regionalmente compartidos, además de formar parte de la memoria colectiva de esa comunidad particular, son también de *imaginarios latinoamericanos*.

Bibliografía

AGUDO GUEVARA, Álvaro (1985), *Estudios de Comunidad en bibliotecas públicas*. CERLALC: Noticias sobre el libro. N° 47, julio-septiembre, pp. 4-9.

AGUDO GUEVARA, Ximena (2005), *Rasgos de identidad y características culturales de una comunidad pertenecientes a una las parrquias del Distrito Capital,* en: *María A. Banchs (editora), De la Paraidad a la equidad de género en la educación básica: un estudio etnográfico.* Caracas: PND [en prensa].

BACHELARD, GASTON (1943/1994), El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento (3.ª reimp.). Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 327 p.
BARTHES, Roland (1957/1986). Mitologías. 6ª ed. Ciudad México: Siglo 21 [primera ed en 1957], 257 p.
CEPAL (1992), Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 269 p.
DOISE, Willen (2002), *Da psicologia social à psicologia societal*. *Psicologia: teoria e pesquisa,* v. 18 n. 1, pp. 027-035.
HALBWACHS, Maurice (1925/1994), *Les cadres sociaux de la mëmoire.* París: Albin Michel [primera ed. en 1925], 367 p.
— (1950), La mémoire collective. [En línea; formato PDF] Disponible en http://uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_Sciences_Sociales/index.htm. Descargado el 01/07/2003.
MOSCOVICI, Serge (1988), *Notes towards a description of social represententions*. *Journal of Social Psicology*, v.18, pp. 211-249
PEREIRA DE SA, Selso (1998), *A construçao do objeto de pesquisa em representaçoes sociais.* Rio de janeiro EdUERJ.

Entrevistas

BIANCHI, Ana Teresa (ama de casa). Entrevistada por María Auxiliadora Banchs, durante febrero y marzo de 2003 en San Juan de las Galdonas, Estado Sucre, Venezuela.
DIEZ, Luis (Licho Blanco, pescador), Entrevistado por Lislie Astorga, en San Juan de las Galdonas, Edo. Sucre, Venezuela, el 1 de julio de 2003.
MÁRQUEZ, Miguel (comcerciante), Entrevistado por Álvaro Agudo Guevara, en San Juan de las Galdonas, Edo. Sucre, Venezuela, el 11 de febrero de 2003.
NEGRITO, Jesús (pescador). Entrevistado por Álvaro Agudo, durante febrero y marzo de 2003 en San Juan de las Galdonas, Estado Sucre, Venezuela.
SUCRE, Delfín (agricultor), Entrevistado por Álvaro Agudo Guevara, en San Juan de las Galdonas, Edo. Sucre, Venezuela, el 4 de marzo de 2003.
VÁZQUEZ, Esteban (agricultor), Entrevistado por Álvaro Agudo Guevara, en San Juan de las Galdonas, Edo. Sucre, Venezuela, el 10 de febrero de 2003.
VELÁZQUEZ, César (Liborio, pescador), Entrevistado por Álvaro Agudo Guevara, en Carúpano, Edo. Sucre, Venezuela, el 1 de Abril de 2003.

1. Esta investigación ha sido realizada en su totalidad gracias al financiamiento del FONACIT. Participaron en además del autor, Lislie Astorga, Alejandra Percuoco y diversos grupos de alumnos de la mención de psicología social, Escuela de Psicología de la Universidad Central de Venezuela.

2. «Queremos siempre que la imaginación sea la facultad de formar imágenes. Y es más bien la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes. Si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay acción imaginante» (Gaston Bachelard, 1943/1994: 9).

3. Me refiero a migraciones provenientes de España y Portugal de orden distinto al colonial, como es el caso de Venezuela, en la década de los cincuenta, cuando una política migratoria selectiva de del Estado, promovió la inmigración de cientos de familias campesinas desde esos dos países.

4. Con la excepción, como ya señalé, de Brasil.

5. El modelo propuesto por CEPAL es asumido, en términos generales, después de la Segunda Guerra Mundial, por todos los Estados latinoamericanos, aunque existen importantes diferencias en la forma en que ese proceso se lleva a cabo, entre los países que como Argentina, Uruguay, Chile, México o Brasil comenzaron su industrialización durante la primera cuarta parte del siglo XX y los demás.

6. Roland Barthes (1957/1986, 199-200) escribe que «El mito es un habla...», «un sistema de comunicación», «un mensaje». El mito es «cualquier materia» dotada de significación. Cualquier materia que haya pasado de «una forma cerrada, muda» a «un estado oral abierto a la apropiación de la sociedad». Cualquier materia, entonces que haya adquirido una significación particular para un conjunto humano específico. Un acontecimiento, por ejemplo, cuyas características, origen o consecuencias llegan a tener significados particulares para un grupo, deviene mito; componente mítico del imaginario de ese grupo, en cuya memoria colectiva deja de ser el acontecimiento original y pasa a ser el mito al que aquel da origen.

7. Véanse en el capítulo de Banchs, en esta misma obra, las diferentes versiones sobre el naufragio y el orígen de la comunidad de San Juan de las Galdonas.

8. No está abierta sobre la calle sino metida en una habitación; en un cuarto.

9. Rocola: máquina con discos de música que se maneja con monedas.

10. Rómulo Betancourt fue Presidente Constitucional de Venezuela desde 1959 hasta 1964.

11. Rafael Caldera gobernó el país durante dos períodos: de 1969 a 1974 y de 1994 a 1999.

12. Adecos: miembros del partido *Acción Democrática*, al cual pertenecía Rómulo Betancourt.

13. Copeyanos: miembros del *Partido Socialcristiano Copey*, al cual pertenecía Rafael Caldera cuando fue electo para su primer período presidencial.

14. Río Caribe y Carúpano son dos ciudades costeras ubicadas en el mismo Estado de Sucre al que pertenece, como entidad política, San Juan de las Galdonas.

15. Marcos Pérez Jiménez, dictador que gobernó Venezuela desde 1948 hasta 1958.

16. Los testimonios ofrecidos en los relatos muestran claramente que la representación es resultado de una reflexión sobre prácticas cotidianas; muestran que la representación es «[...] un saber efectivamente practicado, que no [es] solamente supuesto, sino que ha sido detectado en comportamientos y comunicaciones que ocurren de hecho sistemáticamente» (Pereira de Sá. 1998. p. 50. Traducción propia).

17. Para la época un dólar estadounidense valía 3,5 bolívares, lo que quiere decir que dos bolívares eran menos de un dólar.

18. Planchas que se calentaban con carbón de leña.

19. «Cuaimas»: serpientes; culebras venenosas.

20. «Real»: moneda con valor de 50 céntimos de bolívar.

21. «Medio»: moneda con valor de 25 céntimos de bolívar.

22. «Arepa»: pan de maiz; «casabe»: galleta de yuca.

23. Los agricultores que ofrecieron sus relatos de vida continúan utilizando formas tradicionales de producción. Nuevas técnicas agrícolas productivas han sido introducidas en la zona en la producción del cacao, pero no han incorporado todavía a San Juan de las Galdonas.

24. Intento aplicar el «4.° nivel de análisis» llamado «visión científica» por Willen Doise (2002).

25. Utilizo las proposiciones de Moscovici (1988, p. 216) para referirse a la forma en que los grupos humanos incorporan conceptos de la ciencia para explicar hechos de la vida cotidiana: «Once representations have taken shape, as we know, thoeries about personality, the brain, the economy, the atom, the computer, etc., are integrated into everyday ways of doing things, and shape the social setting in wich we interelate. They form the substratum of common sense and the shape that myths assume in our time. [...] We accomplish this by a process of decoding and transference from one context to another. What in science generally appears as a *system* of concepts and facts is converted in the corresponding representations into a *network* by wich a grater o smaller range of concepts and facts of various sorts is held together coherently».

«EL OTRO ES EL ENEMIGO». REPRESENTACIONES E IMAGINARIOS SOCIALES EN TIEMPOS DE POLARIZACIÓN: EL CASO DE VENEZUELA

Mireya Lozada

La sociedad contemporánea, desafiada por las tensiones y contradicciones de la globalización que agravan las ya extendidas desigualdades sociales, enfrenta hoy una multiplicidad de demandas de grupos y movimientos que buscan reconocimiento y reivindican identidades invisibilizadas o marginadas, exigiendo viejos y nuevos derechos: sociales, económicos, políticos, identitarios, comunitarios, ecológicos, sexuales, religiosos.

En América Latina, estos movimientos se expresan con diferentes intensidades y modalidades, dentro de la heterogeneidad de una región que comparte importantes referentes históricos y culturales. Estos movimientos cuestionan profundamente los modelos de democracia formal y visibilizan conflictos socio-económicos y político-institucionales, cuyas causas estructurales son de vieja data. Así, en las postrimerías del siglo XX y principios del XXI, se ha expresado una agudización de la crisis de lo político y sus formas institucionales en distintos países latinoamericanos, principalmente en Perú, Argentina, Bolivia, Ecuador y Venezuela.

En este conflictivo contexto socio-político, donde se evidencia la confrontación de distintos modelos de desarrollo, competencia por el control del aparato estatal, la propiedad y administración de los recursos naturales y la defensa de nuevas identidades o ciudadanías de diferentes sectores sociales, se genera también un proceso de polarización social, caracterizado por un demarcamiento físico-simbólico de territorios, actores sociales y propuestas mutuamente excluyentes, provocando una fractura del tejido social y distintas expresiones de violencia política

que limitan el manejo constructivo y pacífico de los conflictos, comprometiendo las posibilidades de convivencia democrática en dichos países.

En Venezuela, altos niveles de polarización social agudizaron el conflicto político durante el período 2000-2004, cuando distintas instituciones (educativas, religiosas, policiales, militares, mediáticas, académicas, etc.) y diferentes sectores sociales tomaron partido a favor o en contra del presidente Hugo Chávez.

Más allá del dilema «chavismo-antichavismo»[1] y de los factores de profundización del conflicto en momentos coyunturales (golpe de Estado en 2002, paro petrolero, referendos revocatorios, p. ej.), se destacan otros factores que explican la multicausalidad histórica y estructural de la crisis venezolana (Ellner y Kellinger, 2003; Medina y López Maya, 2003; García-Guadilla, 2003), entre los cuales figuran la profunda inequidad y exclusión social mantenidas durante más de cuatro décadas de democracia en el país, la pérdida de credibilidad de las instituciones, el descrédito de los partidos tradicionales y los limites del modelo rentista petrolero.

Otros factores adicionales han contribuido a agudizar la polarización: la confrontación de dos modelos de país, de desarrollo, de sociedad que defienden los sectores en conflicto y la violencia del discurso sostenido tanto por el presidente de la República, como por los actores políticos de gobierno, oposición y los medios de comunicación estatales y privados, en espacios públicos tanto reales como virtuales.[2]

Además de los factores señalados, algunos de los análisis a los niveles de polarización, hacen referencia a la memoria colectiva de violencia que se repite a lo largo de la historia política venezolana. Pero, si efectivamente la violencia política se ha expresado en distintos momentos de la historia del país,[3] más que reconocerla como suerte de sinonimia de aquella cultura de la violencia, enfoque fatalista y determinista que entiende la violencia como forma constitutiva de ciertos colectivos, interesa apuntar hacia una reconstrucción crítica de esta memoria histórica desde el punto de vista psicosocial; desde el análisis de ciertos referentes simbólicos, representaciones e imaginarios sociales[4] que junto con los factores estructurales ya señalados, han contribuido a agudizar el conflicto político y los niveles de polarización social durante los últimos años.

Esta mirada psicosocial a las representaciones e imaginarios que emergen y refuerzan en el conflicto, se derivan del análisis de datos recogidos en Venezuela durante el período 2000-2004, en el marco del Programa Fortalecer la paz desarrollado en el país por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Centro Carter, en el cual fungí como consultora[5] y en los proyectos de investigación que adelanto en el Instituto de Psicología de la Universidad Central de Venezuela.

Los datos se obtienen a través de distintos instrumentos y fuentes, en espacios reales y virtuales. A saber: fuentes hemerográficas: prensa, comunicados, panfletos; cuestionarios y entrevistas; foros y chats de páginas Web de opinión política,[6] y proceden de personas de clases sociales alta, media y baja, que defienden posiciones políticas diversas, pertenecientes a distintos sectores sociales: escolares, académicos, científicos, ONG, religiosos, mediáticos (privados, públicos y alternativos) militares, políticos y policiales.

Desde una aproximación analítico-discursiva, la información recolectada fue procesada con apoyo del programa cualitativo de datos: ATLAS/ti, que permite a partir de una categorización abierta, identificar unidades de información y construir redes semánticas.

Venezuela: de la ilusión del cambio a la polarización

En diciembre de 1998, al asumir la presidencia de la República, amplios sectores nacionales cifraron sus esperanzas en Hugo Chávez. La ilusión de cambio estaba centrada en la superación de la crisis socio-económica y política que atravesaba el país y el reconocimiento de nuevos actores, escenarios y discursos que acusaba el desgaste del bipartidismo, clientelismo y populismo de los últimos 40 años de democracia en Venezuela.

Hoy, siete años después, la figura central sigue siendo Chávez y se mantiene la ilusión del cambio. Sin embargo, este cambio para un sector de la población sólo es posible si Chávez deja la presidencia y para otro sector si continúa en ella.[7] Esta paradójica ilusión da cuenta de un agudo proceso de polarización social, en el cual se evidencian representaciones antagónicas de los grupos en conflicto, donde una representación idealizada del pro-

pio grupo contrasta con una representación satanizada del grupo contrario percibido como enemigo. Se trata de una compleja dinámica donde el acercamiento a uno de los polos, arrastra no sólo el alejamiento, sino el rechazo activo del otro, reduciéndose las posiciones a dos visiones opuestas que excluyen toda posibilidad diálogica.

Así, durante este período sectores políticos y sociales favorables o desfavorables al gobierno multiplicaron los estereotipos, las descalificaciones, la discriminación y la exclusión de personas o grupos con posiciones opuestas a las suyas, a través de referencias a la condición de clase, etnia, raza, sexo u otras características grupales o partidistas, expresadas con distintos niveles de violencia verbal, física o simbólica. Un sector tal vez mayoritario pero de poca visibilidad pública, que se ubica al margen del esquema maniqueo de la polarización, permanece aún a la espera de un espacio de debate y diálogo entre sectores políticamente contrarios en torno a las problemáticas más urgentes que confronta el país.[8]

Siete elementos caracterizan psicológicamente este proceso de polarización social:

1. Estrechamiento del campo perceptivo (percepción desfavorable y estereotipada del grupo opuesto desde una visión dicotómica y excluyente: «nosotros-ellos»).
2. Fuerte carga emocional en detrimento de argumentación racional.
3. Involucramiento personal.
4. Cohesión y solidaridad al interior del propio grupo y conflicto latente o manifiesto entre grupos opuestos.
5. Familias, escuelas, iglesias, comunidades u otros espacios sociales de convivencia posicionadas en alguno de los dos polos de la confrontación.
6. Personas, grupos e instituciones sostienen las mismas actitudes de exclusión, rigidez.
7. Intolerancia o enfrentamiento presentes en la lucha política.

Estos signos de polarización observados en Venezuela después de cuatro años de conflicto socio-político, coinciden con algunas de las características referidas por Martín-Baró (1983)[9]

después de diez años de guerra civil en El Salvador. Sin embargo, el impacto personal y social de esta polarización, este «sufrimiento ético-político» (Sawaia, 1998), depende de una variabilidad de factores que incluyen desde la clase social y la ubicación geográfica de la población (capital, regiones), hasta variables de edad, sexo, estado de salud, cercanía o exposición con situaciones de violencia directa y problemas personales, familiares, comunitarios o institucionales existentes previamente. Por ello, aún cuando amplios sectores sociales del país mostraron estos signos de polarización, no es posible generalizarlos a toda la población, ni unificar su expresión en distintos estratos sociales y regiones de Venezuela.

Este proceso de polarización, que parece erigirse y extenderse como mecanismo de poder y control socio-político a nivel mundial, tiene profundas consecuencias:

1. Fractura el tejido social.
2. Provoca un fuerte impacto psicológico en la población.
3. Obstaculiza el manejo democrático y pacifico de los conflictos.
4. Refuerza a la construcción de representaciones estereotipadas del conflicto y sus actores, sobredimensionadas mediáticamente.
5. Invisibiliza la histórica y compleja causalidad estructural de los conflictos socio-políticos (exclusión, pobreza, desempleo, agotamiento del modelo político tradicional).
6. Privilegia la gestión del conflicto y su manejo a los actores políticos en pugna, excluyendo al resto de los sectores sociales.
7. Territorializa el conflicto, segmentando el espacio público
8. Agudiza y naturaliza la violencia política y social.
9. Intrumentaliza la fragmentación social como estrategia de poder y control político.

Imaginarios de la exclusión: nosotros-ellos

En situaciones de conflicto las representaciones sociales constituyen una importante herramienta en la comprensión de aquellos mecanismos psicosociales que participan en la construcción del Otro.

En las representaciones de los grupos sociales confrontados en Venezuela, subyace una elaboración ideológica del conflicto y profundas diferencias socio-económicas y culturales mantenidas y reforzadas por una desigual distribución de la riqueza a lo largo de distintos regímenes democráticos. Estas diferencias, que en otros momentos históricos se han traducido en violentas manifestaciones sociales (p. ej.: «Caracazo» en 1989) juegan un importante rol en el actual conflicto, generando consensos y semejanzas intra-grupo y profundos disensos y diferencias inter-grupos. La polarización social gestada en décadas de exclusión encuentra en Chávez su expresión política (Lander y López Maya, 1999).

La polarización ha revelado una marcada distancia social, una percepción estereotipada de los grupos, una diferenciación que subraya diferencias ideológicas, pero también las características que en el plano subjetivo toma la exclusión, y las formas sutiles o grotescas de discriminación clasista, sexista, racista, que se expresan en una variedad de formas en manifestaciones de protesta o celebraciones grupales (p. ej.: pancartas, monigotes, grafittis, máscaras, bailes, música, etc.).

En estas representaciones de sí mismo y del Otro, se revelan rastros de una memoria racial y clasista del pasado colonial, residuos de los mitos de la conquista y expansión española. Emergen así, los significados y características asociadas a las poblaciones indias, esclavas y negras capturadas y vendidas en las Antillas que luego transfirieron sus procesos de trabajo al esquema productivo de la sociedad clasista emergente en el período post colonial. La diferenciación de la población entre negros, mestizos, indios, zambos y blancos de la colonia son los antecedentes de los rastros racistas y clasistas que se observan en las denominaciones de los chavistas y opositores actuales: hordas, chusma, turbas, monos, indios, oligarcas, opusgay, escuálidos.[10]

La conformación de los imaginarios de la modernidad y la ideología del mestizaje y el mito de la democracia racial (Herrera, 2004), muestra la imagen del venezolano como mestizo y habitante de una naturaleza virginal que invisibiliza las culturas dominadas y niega también el racismo (Montañez, 1993), como ideología del sistema esclavista y de la sociedad colonial. Este patrón de desigualdad y exclusión se refleja en las representaciones de los grupos en la actual coyuntura política.

La visibilización de formas de racismo y clasismo, que relativiza la integración del mestizaje y la tendencia del venezolano a considerar al Otro como un obstáculo en la construcción de la convivencia cotidiana (Silva, 2004) que se ha revelado en el marco del conflicto, echa por tierra la «ilusión de armonía» (Naím y Piñango, 1984) sostenida por el discurso público y la democracia representativa en Venezuela durante décadas.

La modernidad y con ella los significados instituidos de desarrollo, igualdad, justicia y equidad ha develado su inconsistencia en una sociedad marcada por la marginalidad, la exclusión, la injusticia, la desigualdad, la impunidad y la dependencia de centros de poder económico y político trasnacionales.

La densidad simbólica de la democracia venezolana,[11] al igual que la ilusión de desarrollo, como imaginario de integración económica, social y cultural, que se implantó en Venezuela y en otros países del eufemístico «Tercer Mundo» no logró encarnar en un proyecto político, ni en una comunidad que cristalizara las necesidades de pertenencia, arraigo e integración social de la ciudadanía venezolana (Contreras, 2003).

Los niveles de exclusión y el descrédito de las instituciones durante las últimas décadas, impulsó paradójicamente una transformación de la esfera pública que busca un consenso capaz de construir un nuevo imaginario social inclusivo donde se resignifiquen y articulen representaciones de ciudadanía y proyecto político.[12]

La diferenciación y confrontación entre dos sectores sociales que gestan en el actual conflicto se representan para Salas (2004), en dos tipos de ciudadanía: una revolucionaria y otra de resistencia que se corresponden respectivamente con dos tipos de sujetos sociales «pueblo» y «sociedad civil».[13]

Esta auto-representación de los grupos se corresponde de una parte con la «fusión-identitaria» líder–pueblo, existente entre mayorías populares y Chávez (Silva, 1999), y la identificación de los sectores medios y altos con la categoría: sociedad civil, la cual orientó las prácticas de esos actores sociales en contextos nacionales y trasnacionales durante las últimas décadas (Mato, 2004).

Además de esta marcada diferenciación, en las representaciones de los grupos en conflicto se destacan una serie de similitudes: percepción estereotipada del otro grupo a través de la uti-

lización de referencias racistas, sexistas, clasistas, etc.; identidad del grupo construida a partir de la diferenciación del Otro-enemigo y desde la extensión o diferenciación de la identidad presidencial (chavistas/anti-chavistas); negación del otro como adversario político; privilegio de juicio moral; exacerbación emotiva; violencia discursiva; desvalorización de las bases sociales representadas por cada grupo; sobre-valoración de poder o acción del grupo contrario; y la distorsión de atribución que permite justificar a cada grupo sus acciones de defensa o ataque para «salvarse», donde del Otro, que es considerado explicita o implícitamente como enemigo» (Lozada, 2004*b*).

Imaginarios militaristas, religiosos y revolucionarios: de dioses y demonios

Toda sociedad «crea un conjunto ordenado de representaciones, un imaginario a través del cual se reproduce y que, en particular, designa al grupo para sí mismo, distribuye las identidades y los roles, expresa las necesidades colectivas y los fines a realizar» (Colombo, 1989: 99). La vida social y con ella sus conflictos, se articulan a estos sistemas simbólicos. Si bien estos imaginarios sociales pueden favorecer la creación de consensos intra o inter-grupos, también pueden generar disensos, usos diferenciales en el discurso de grupos opuestos y rivalidades que contribuyen a la expresión de distintas formas de violencia real y simbólica.

La emergencia, utilización y explotación política de parte de los sectores en conflicto, de valores, creencias, símbolos y mitos del imaginario social ha sido una constante a lo largo del conflicto en Venezuela. El discurso público tanto de actores políticos de gobierno y oposición, como de sus seguidores, han reivindicado y resignificado una serie de representaciones e imaginarios sociales de los grupos en conflicto, de referentes simbólicos militaristas, religiosos y revolucionarios que movilizan un juego de identificaciones y oposiciones, de pasiones y deseos, de encuentro y desencuentro a nivel intra e intergrupal. La emergencia de estos imaginarios latentes en un momento histórico como el presente, se expresan en una multiplicidad de espacios sociales, públicos y privados, reales y virtuales, corporales y territoriales,

a través de discursos verbales e icónicos de gran fuerza simbólica.

Asimismo, los imaginarios asociados al propio grupo y al otro opuesto políticamente, aparecen asociados a la historia política de Venezuela, Latinoamérica y el mundo. Encontramos representaciones antagónicas de Venezuela, del conflicto, sus causas y salidas, del modelo de desarrollo, de la política y sus actores, de la democracia, de la ciudadanía, de la sociedad civil y el pueblo, de lo local y nacional, de lo trasnacional y lo global.

Las referencias a Latinoamérica, a su autodeterminación, a la política imperial norteamericana, a los determinantes geopolíticos, a las luchas del poder actual, definen, conducen y refuerzan una renovada acción ciudadana en la esfera pública, que evoca diferentes símbolos, quimeras e ilusiones en los grupos confrontados exaltando o sobredimensionando las virtudes del modelo político norteamericano o europeo, o la autodeterminación e integración latinoamericana.

Así, en las marchas que han tomado las principales avenidas de la ciudad, se multiplican imágenes del Ché Guevara, se queman o izan banderas de Estados Unidos, Cuba, Venezuela, unos y otros vocean lemas que recuerdan luchas políticas en otros países: «No pasarán», «Ni un paso atrás», «El pueblo unido jamás será vencido», «Patria o Muerte venceremos».

a) *Imaginarios militares*

La dicotomía civil-militar aparece como elemento central de la representación de cada grupo, de sus aliados y enemigos. De esta manera, encontramos referencias con énfasis nacionalista en el discurso oficial a mitos fundacionales que reivindican el pasado guerrero y valiente de nuestros libertadores y el rol fundamental que juegan los militares en la defensa del «proyecto revolucionario». Ello se evidencia tanto en un pasado fantasmal y decimonónico, que reivindica héroes como Simón Bolívar, Ezequiel Zamora, Antonio José de Sucre y las guerras independentistas, como en la expresión actual de esas herencias políticas caudillistas y militaristas en los principales actores que han ocupado la escena política venezolana de los últimos años.

La presencia del teniente coronel Hugo Chávez en la Presi-

dencia de la República, el alto número de militares en funciones de gobierno, como la participación activa de las Fuerzas Armadas Nacionales en el marco del conflicto defendiendo posiciones pro o contra gobierno, han contribuido de igual manera a reforzar este imaginario militarista, donde la democracia está permanente acechada por la posibilidad de un régimen de fuerza y la emergencia de un militar que actualice los mitos ancestrales de los héroes de la independencia, o de militares que han gobernado el país: Gómez, López Contreras, Medina Angarita y Pérez Jiménez.

También grupos de oposición han formulado a lo largo del conflicto diversos llamados al sector militar a efectuar golpes de Estado.[14] Mientras que ciertos grupos radicales subrayan la necesidad de la toma del poder de parte del sector militar, otros sectores de la sociedad civil reconocen en ellos la posibilidad de una suerte de solución inocua, transitoria y correctiva, hasta crear las condiciones de una «verdadera» democracia donde se recupere el «orden» e hilo constitucional.[15]

Los discursos y estrategias de acción, defensa y ataque utilizadas por distintos sectores favorables o adversos a la propuesta gubernamental, en distintos espacios públicos (Asamblea Nacional, calles, plazas, barrios, urbanizaciones, etc.) subrayan significados asociados a conquista, batalla, guerra, que reivindican la visión militar, mítica, heroica, libertadora, de trauma y gloria que legitiman la violencia como medio para la defensa de intereses ciudadanos, socavando las bases de la convivencia pacífica y democrática, y la defensa de los derechos humanos.[16]

Igualmente, estos imaginarios legitiman una concepción «heroico machista» en el quehacer político, el cual reproduce el discurso republicano en el tratamiento oficial y cotidiano de «ciudadanos» o «compatriotas», que expresa una versión modernizada de lo heroico, con el tratamiento de «camaradas» y «combatientes», que se desprende de un imaginario fundador de heroicidad, donde la política es entendida como combate y sus opciones reducidas a triunfos o derrotas (Valdivieso, 2004).

Así, se cuestiona la virilidad de los hombres y se les conmina para que actúen recurriendo a una retórica inflamatoria, mostrándoles el peligro en que se encuentra la patria, la familia, las tradiciones.[17] En este contexto, las mujeres son reconocidas en tanto adopten las mismas conductas machistas heroicas y gue-

rreras. Las distintas y numerosas manifestaciones de homofobia en el actual contexto, subrayan también el carácter exclusivo y discriminatorio del ámbito de lo político, donde se conjugan distintas expresiones de machismo y sexismo.

b) *Imaginarios religiosos*

La lucha entre lo sagrado y lo profano, el bien y el mal, entre Dios y el Demonio,[18] han ocupado también un importante lugar en el imaginario social en este tiempo. Ejemplos de ello son las cadenas nacionales de rezos públicos pro o contra Chávez, los altares en Plaza Altamira y Puente Llaguno de Caracas, con figuras del santoral cristiano u otras religiones, junto con deidades africanas; la marcha de las vírgenes o recorridos con sus imágenes en distintas parroquias; los desfiles de personas frente a imágenes de vírgenes que destilan aceite o lloran sangre;[19] la bendición con agua bendita desde un camión cisterna a miles de manifestantes opositores en una marcha en una autopista capitalina o la utilización de antorchas y velas en manifestaciones públicas. Las imágenes y representaciones religiosas han sido usadas como arma política por ambos sectores, destruyendo iglesias, robando imágenes, mientras que la polarización ocupó también la institución religiosa y sus templos, a cuya defensa o ataque recurren civiles y militares, laicos y religiosos.[20]

Así se destaca la «afinidad efectiva» entre el movimiento bolivariano[21] y el evangélico (Smilde, 2004), quien reconoce a ambos como movimientos ideológicos y populares, que utilizan un discurso moralista, que en el caso del chavismo está basado en el nacionalismo para movilizar sus simpatizantes y antagonizar a sus contrincantes, y en la expresión evangélica moviliza a sus creyentes principalmente para atender sus propias vidas y su entorno social inmediato. El conflicto social, caracterizado por una «diversificación ideológica y movilización moralista», puede facilitar la violencia, pero también podría favorecer la reconciliación en situaciones de real incompatibilidad de intereses.

La figura mítica[22] de la escultura de «María Lionza», ubicada en medio de una céntrica autopista de la capital, tampoco ha estado al margen del conflicto. Su restauración y reubicación quedó atrapada en la lucha de intereses políticos y la escultura

cedió partiéndose por la cintura en dos mitades, lo que contribuyó a nutrir los imaginarios del sincretismo religioso que ella convoca. La corte del poder criollo, mezcla de razas, fuerza de independencia y libertad que ella simboliza sirvió para alimentar miedos y deseos colectivos, retaliaciones y castigos, así como divisiones entre sus creyentes.

Igualmente en este contexto, se ha observado la utilización de los instrumentos de la astrología, tarot y otras referencias espirituales y místicas para predecir el avenir y la suerte del presidente de la República y otras figuras públicas de oposición o gobierno. Son también frecuentes las visitas y predicciones de astrólogos y bacalaos,[23] quienes ofrecen visiones que ubican el conflicto en una dimensión cósmica que señala transformaciones fundamentales para Venezuela y su rol geopolítico y espiritual a nivel mundial.

Más allá de evaluar la «degeneración» de estas dos áreas de la vida social, la práctica de la religión como política y de la política como religión, de la cual hablaba Miguel de Unamuno, su articulación o desencuentro en situaciones de conflicto, no hace sino destacar la dimensión ética que subyace a ambas y el rol que juegan en la configuración y mantenimiento de la confrontación. El sistema de creencias, valores y visión de la realidad que ellas generan, parecen escapar en este contexto a principios de crítica y discernimiento.

La religión como las ideologías, son parte fundamental del imaginario social y expresan la intensidad de los conflictos sociales. En ellas, en tanto dogma, imagen del poder divino o humano y las condiciones de su ejercicio, está en juego el sentido y las significaciones asociadas que encauzan las representaciones sociales, en torno a los fines y acciones comunes, colectivamente legitimadas.

c) *Imaginarios revolucionarios*

En el marco del proceso liderado por el presidente Chávez que se ha llamado Revolución Bolivariana, se han activado los imaginarios asociados a la revolución como utopía movilizadora de cambio social estructural que en América Latina tuvo expresión en Cuba, Nicaragua, El Salvador y sigue expresándose

de distintas maneras en México u otros países. La recreación de estos imaginarios se acompaña igualmente, de la reivindicación de la gesta emprendida por héroes como Bolívar, Martí, Sandino, San Martín, Zapata.

Sin detenernos a analizar los límites y posibilidades de la propuesta revolucionaria bolivariana y su cercanía o distancia con modelos autoritarios, clientelares, populistas[24] y corruptos de la historia política venezolana o mundial, importa reconocer el carácter simbólico que juega dicho proyecto en el colectivo que la defiende, como deseo, pasión y sueño utópico, y como ruptura de la institucionalidad política existente en su proyección espacial y temporal.

Paralelamente a los referentes simbólicos revolucionarios que saludan la «revolución bonita», también se han activado en el sector de la población que no comparte la propuesta gubernamental, los miedos y fantasmas que activa el comunismo y su carga de significados, sean estos asociados a la historia de la lucha armada en Venezuela de los años sesenta, al fracaso de los países del llamado socialismo real o la experiencia cubana.

Las manifestaciones y marchas multitudinarias de apoyo o protesta a esta propuesta «revolucionaria» han sido una constante a lo largo del conflicto, tomando autopistas, calles, avenidas, plazas y lugares públicos, donde se despliegan una gran cantidad de símbolos e iconos que la reivindican o la niegan.

La función de la utopía de violentar el orden existente, Mannheim (1958) la encuentra en el imaginario de la acción transformadora revolucionaria, sus contenidos de imágenes, símbolos y valores. «Los sueños sociales, individuales y colectivos toman consistencia en y gracias a las utopías; se organizan en conjuntos coherentes de ideas-imágenes de una sociedad-otra, en oposición y ruptura con el orden dominante» (Baczko, 1978, 404).

La imaginación simbólica se sitúa así, en el campo de fuerzas en que se organiza el sistema social, reconociéndose gobierno y oposición en lugares antagónicos, que se niegan y desconocen mutuamente, provocándose una ruptura de la integración y el consenso de la realidad sociopolítica que supone un sistema establecido.

La presencia de fisuras en la estructura de sentido y el intercambio de significaciones que hacen posible la vida social, con-

lleva la confrontación antes que la acción común, imponiéndose la violencia simbólica de las ideologías.

> Si bien existen grados diversos de pasionalización, la dicotomización afectiva que atraviesa a toda ideología resulta irreductible: la legitimación es, a un tiempo, llamado al afecto, a la confianza, a la admiración, a la identificación; la invalidación es, simultáneamente, llamado a la desconfianza, al desprecio, al odio. Toda la energía de las pasiones puede trasladarse al conflicto ideológico y comunicarle la violencia más extrema [Colombo, 1989, 108].

Representaciones e imaginarios: lo social en tiempos de transición

Asumir desde una perspectiva psicosocial el desafío cultural de la democracia, que ha devenido un sistema de creencias, una institución simbólica, consensual, sin alternativa viable (Moscovici, 1993), exige tanto la comprensión de las causas estructurales de sus crisis y transiciones, como el análisis de la carga simbólica que interviene en las dinámicas sociales que construyen sus representaciones e imaginarios sociales.

En la búsqueda de pistas heurísticas que permitan inteligir la actual complejidad socio-política venezolana, destacan una variedad de procesos psicosociales: alteridad, estereotipos, prejuicios, polarización, categorización social, identidad, memoria social, ideología, entre otros, que dan cuenta del conflicto y transformaciones de un «mundo instituido de significaciones sociales» (Castoriadis, 1975). El campo empírico venezolano se revela terreno privilegiado para reinterrogar el carácter consensual de la democracia y el rol desempeñado por la emergencia de un cierto número de factores históricos, culturales, económicos y políticos que intervienen en la re-construcción de sus imaginarios y representaciones.

En el análisis de los procesos psicosociales implicados en una aproximación comprehensiva a nivel interpersonal y colectiva a los actores, escenarios, recursos y discursos en que se expresa el conflicto en Venezuela, se destaca la necesidad de problematizar la noción de polarización y la ruptura del consenso, a partir del reconocimiento de la actividad representativa de sujetos ideoló-

gicamente implicados en contextos de aguda exclusión social y política.

Como bien afirma Doise (1985, 246), al definir las representaciones sociales como «principios generadores de tomas de posición que organizan los procesos simbólicos que intervienen en las relaciones y que dependen de las inserciones específicas dentro de un conjunto de relaciones sociales», la actividad representativa, constituida en interacciones socialmente contextualizadas puede servir a justificar, legitimar o racionalizar ciertas realidades en función de intereses y poderes vinculados a ciertas posiciones sociales o institucionales.

La fractura del tejido social que acompañó el proceso de modernización, las vicisitudes de la historia política reciente en Venezuela, el resquebrajamiento del modelo político democrático de los últimos cuarenta años, y el impacto de la aplicación de políticas neo-liberales inscritas en las «recetas» del capitalismo global, dan cuenta del derrumbe de las «representaciones hegemónicas» (Moscovici, 1988) sostenidas por la utopía de bienestar, desarrollo y modernidad.

La legitimación ideológica (Habermas, 1979)[25] de la racionalidad política programática ofrecida en Venezuela como vía para acceder a la modernización, la integración social, la justicia e igualdad, mostró sus limites, produciéndose una fractura del imaginario de inclusión de las clases subordinadas, que venía mostrando sus fisuras en la crisis sistémica en las décadas de los ochenta-noventa, en el marco de la adopción e instrumentación de sucesivas políticas neoliberales que profundizaron los efectos concomitantes de exclusión, atomización y fragmentación de distintos sectores sociales.

Así, tanto entre los sectores pobres como en los sectores medios, cada vez más afectados por el deterioro de su nivel de vida, se provocó una progresiva fractura en las prácticas simbólicas o afectivas que suponía un «nosotros colectivo», generándose representaciones polémicas, determinadas por relaciones antagónicas y mutuamente excluyentes entre estos sectores sociales.

Estas representaciones emergen ante una propuesta «democratizadora-nacionalista»,[26] que produce la politización de lo social y una nueva representación de la política, movilizando una mentalidad de protesta cada vez más consistente en sus motivos, cuyas distintas expresiones se guían por orientaciones de igual-

dad social y participación política (Contreras, 2004: 16).

La aguda polarización grupal que provoca esta propuesta, donde cada sector lucha por defender y mantener su posición, cuestiona el carácter comunicacional, conversacional y diálogico de las representaciones de la democracia, del modelo de desarrollo, de la nación, construidas y compartidas socialmente durante décadas en Venezuela. Es la democracia misma, la que sirve de superficie de inscripción de esta polarización de los grupos, pues como nos recuerda Moscovici (1992, 89), «le consensus democratique supposse au contraire que l'on blâme le silence et encourage chacun à parler. La meilleure preuve de sa realité est encore qu'il puisse être remis en cause, comme on voit lorsque l'opposition devient majoritaire et vice-versa…».

Pero si bien, como señala el autor, «un degré supérieur de consensus est atteint quand les désacords s'expriment plus fermemment…», esta «polarización del consenso» (Moscovici y Doise, 1992; Moscovici y Galam, 1995) que supone el debate y argumentaciones entre posiciones opuestas, herencia de la propuesta habermasiana de una esfera pública autónoma y libre de coerción, encuentra sus limites en sociedades socavadas por la inequidad social y la crisis de la representatividad democrática, cuyo fin del consenso y de la «ilusión de armonía» expresan un síntoma crucial del estado de la sociedad.

Este síntoma, fuente de conflicto, innovación y cambio, ha sido abordado de una parte, por Moscovici y Zavalloni (1969), estudiando el fenómeno de polarización entre grupos; la psicología social experimental analizando el conflicto como instigador del cambio y sus efectos en las divergencias de opinión en la polarización colectiva (Doise y Moscovici, 1984); en los estudios sobre las potencialidades de la influencia minoritaria (Moscovici, 1979, Mugny y Pérez, 1986) y en los postulados del «conflicto estructurante» producido por diferentes enfoques cognitivos de un mismo problema (Doise y Mugny, 1981). En mayor o menor medida, estas aproximaciones destacan el carácter complejo y conflictivo de los sistemas sociales, lejos del equilibrio, incluso bajo presiones sociales y mecanismos inconscientes e irracionales que intentan impedir o inocular el cambio.

Moscovici y Galam (1995) destacan los procesos de «conformización, interacción y participación» que determinan el consenso en formaciones colectivas caracterizadas por el intercam-

bio de individuos iguales y autónomos, en procesos de participación que conducen a la polarización «real». Sin embargo, la extremización del consenso, entendido por la profundización de las divergencias a nivel intra-grupo puede favorecer el compromiso e incidir en el fortalecimiento de la identidad y compromiso grupal, pero favorece la polarización inter-grupal, que visibiliza las diferencias sociales y distancias inter-grupos, en sociedades marcadas por la violencia de la inequidad, impunidad y exclusión. «La logique de la séparation oppose ces groupes d'exclus ou de non-inclus au autres groupes, non pas comme un "bas" à un "haut" mais comme un "dehors" à un "dedans". Elle les oblige à refluer en tant que êtres privés et privatifs vers les péripheirques économique, politique, religieuse et idéologique de la société, en tant que déviants de tout poil: improductifs, attardés, retardés, sous-développés, drop-outs, défroques, hors la loi, etc.» (Moscovici, 1974, 99).

En este contexto, se extreman las «atribuciones sociocéntricas», que muestran la tendencia a favorecer al intragrupo. Así, la tendencia del venezolano actualmente, de considerar al Otro opuesto políticamente como enemigo, no sólo se explica desde el natural favoritismo in-grupo, sino que se corresponde con la búsqueda de reconocimiento de mayorías marginadas cultural, económica y políticamente durante décadas, y aquellas actualmente excluidas de la propuesta política que se presenta como alternativa.[27] Así, mayorías y minorías, se alternan sucesivamente en la lógica de la confrontación y en la lucha por posiciones de poder real o simbólico.

Imaginarios de la democracia. ¿Cuáles sentidos comunes?

Como vemos, el conflicto venezolano, la lucha por un «nosotros» como lugar de afirmación de identidad social, muestra las fisuras de nuestra herencia colonial, las críticas a la «democracia sospechosa» (Lozada, 1999) en nuestros países y los vaivenes de los cambios políticos en América Latina en tiempos de globalización.

Sin embargo, también subraya las capacidades transformadoras y creativas de las representaciones e imaginarios sociales en períodos de crisis y transición democrática. Desde esta mira-

da psicosocial, se trata entonces de aproximarnos a la dimensión histórica, económica, cultural y subjetiva de la actual crisis política «con el fin de explorar las fisuras y heridas gestadas en la construcción de las narrativas que sustentan estas memorias enfrentadas, de cómo se ha ido construyendo el odio, el miedo y el terror en un sujeto fragmentado, excluyente y excluido que desparrama por las calles su inconformidad, su resistencia, en fin su subjetividad» (Salas, 2004).

Se trata de acercarnos comprensivamente a las formas imaginarias que contribuyeron a fracturar los modos hegemónicos de representación cultural. Una historia de autoreconocimiento, nos exige indagar entonces, como sugiere Scotto (2004): «¿Qué es lo que la cultura venezolana mantiene en sombra y en ausencia? ¿Cuáles son los fantasmas, los traumas silenciosos, las personalidades subsumidas, las culturas sumergidas? ¿Cómo encontrar el hilo de una narración compartida? ¿Qué es entonces lo insondado o lo indecible en nuestra experiencia colectiva y personal?». Hablar en tono intimo, parece convenir a esta exploración de nuestras propias inquietudes contribuyendo a desplegar la experiencia imaginaria. «Abrir la reflexión sobre nuestros abuelos oscuros y desconocidos, elaborar los duelos que entrañan sus historias, lograr su inscripción simbólica en el tejido colectivo de la memoria», es el desafío.

Ello supone una comprensión del conflicto que ya no se satisface solamente con argumentos referidos a la crisis socio-económica, a las fragilidades del sistema democrático y sus actores, ni con aquellos que subrayan la pérdida de credibilidad en las instituciones, el agotamiento de las formas organizativas y de participación tradicionales y la deslegitimación de nuestro sistema político. Es tiempo de repensar estas explicaciones y su vinculación con elementos subjetivos de la vida social en democracia. Es tiempo de articularlas con los componentes simbólicos e imaginarios de la psicología colectiva, desde una temporalidad que defina la intencionalidad de la mirada y la acción de futuro. Ello implica de una parte, profundizar en el análisis de lo imaginarios que aseguran la estabilidad y cambio de los sistemas de representación, y de otra, el rol transformador e innovador de las minorías en los procesos de influencia social.[28]

Se trata de escudriñar esta reconfiguración y resignificación de lo social y lo político no sólo en Venezuela y Latinoamérica,

sino en muchos otros países a nivel mundial. Su manifestación en calles y plazas, la fuerza de la multiplicidad de prácticas, discursos y pasiones en las que se expresa, develan el desencuentro entre imaginarios y significaciones de proyectos políticos antagónicos. Se trata de construir las condiciones simbólicas y reales para resignificar la democracia como proyecto inclusivo y sentido compartido por distintos sectores sociales.

Los procesos y acontecimientos sociopolíticos son portadores de nuevas significaciones capaces de transformar, desencadenar y posibilitar una acción social emergente que como señala Castoriadis (2001: 193), nos permita apostar a la capacidad transformadora del imaginario, al imaginario radical, como fuente de creación. Es tarea nuestra aprovechar y recuperar la urgencia de este tiempo histórico, para vincular historicidad y horizontes de futuro. La construcción y resignificación de imaginarios sociales, «resituados» temporal, espacial y socialmente, puede ofrecernos un horizonte hermenéutico propio (López de la Roche, 1990).

Aquel imaginario capaz de pensar en lo posible, gracias a la capacidad de imaginar lo imprevisible. Esta imaginación radical, esta capacidad de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos, debería conducirnos a construir nuevos imaginarios sociales, imaginarios inclusivos que signifiquen y den sentido a las crecientes demandas de participación en democracia, de distintas formas de ciudadanía, en medio de la emergencia o reconocimiento de nuevos sujetos sociales.

En fin, son tiempos de cambio, de innovación, de crecimiento personal y colectivo. Tiempos de asumir el desafío histórico de la política entendida como vivencia cotidiana, como negociación de la diversidad, desde la insurgencia de distintas voces, expresión solidaria y respetuosa hacia el Otro, tiempos para recrear y significar el imaginario «nosotros», con sentido y norte de futuro común.

Bibliografía

BACZKO, B. (1978): *Lumières de l'utopie*, París, Payot.

BARRIOS, L. (2004): «La clase media sale del paraíso». *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 10, 2, 155-163.

BLAIR, E. (1999): *Conflicto armado y militares en Colombia. Cultos, símbolos e imaginarios, Antioquia,* Universidad de Antioquia/CINEP.
CASTORIADIS, C. (1975): *L'institution imaginaire de la société.* Paris, Éditions du Seuil.
— (2001): *Figuras de lo pensable: La encrucijada del laberinto VI,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
COLOMBO, E. (1989): *El imaginario social*, Montevideo, Nordan-Comunidad.
CONTRERAS, M. (2003): *Impensando la ciudadanía moderna: Alteridad y racismo en el sistema mundial.* Cuadernos del Cendes, 20, 54.
CONTRERAS, M. (2004): Ciudadanía, *Estado y democracia en la era neoliberal: Dilemas y desafíos para la sociedad venezolana,* en Mato, Daniel (Coord.) Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización, Caracas, UCV-FACES.
DOISE, W. (1985): Les représentations sociales: définition d'un concept, *Connexions, 45*, 242-250.
DOISE, W, y MOSCOVICI, S. (1984): *Les décisions en groupe,* En S. Moscovici (ed) Psychologie Sociale, parís, Presses Universitaires de France.
DOISE, W y MUGNY (1981) : *Le développement social de l'intelligence*, París, Interéditions.
ELLNER, S. y HELLINGER, D. (eds.) (2003): *La política venezolana en la época de Chávez. Clases, polarización y conflicto*, Caracas, Nueva Sociedad.
GARCÍA-GUADILLA, María Pilar (2003): *Politization and Polarization of Venezuelan Civil Society: Facing Democracy with two Faces*. International Congress of the Latin American Studies Association, Dallas, Texas, 27 y 29 de marzo, 2003.
HERRERA, J. (2004): «Racismo y discurso político en Venezuela». *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 10, 2, 111-129.
HABERMAS, G. (1979): *Legitimation crisis.* London: Heineman.
LACLAU, Ernesto (1987): «Populismo y transformación del imaginario político», en América Latina, *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 42.
LÓPEZ DE LA ROCHE, F. (ed.) (1990): *Globalización: incertidumbres y posibilidades políticas, comunicación y cultura*. 1990) Bogotá, Tercer Mundo. IEPRI. Universidad Nacional.
LOZADA, M. (2004*a*) *El ciberciudadano: representaciones, redes y resistencias en Venezuela y América Latina*. En: Mato, D. Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela/ Fundación Rockefeller.
— (2004*b*) «El otro es el enemigo: imaginarios sociales y polarización». *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 10, 2, 195-211.
— (2002): «El lenguaje de la Red: el discurso del ciberciudadano». *Re-*

vista Iberoamericana Discurso y Sociedad, Número especial: Discurso político y democracia en Venezuela. 4, 3, 77-98.
— (1999): *La democracia sospechosa: la construcción del colectivo en el espacio público,* en: G. Mota (comp) Psicología Política del nuevo siglo. Una ventana a la ciudadanía. México, Somepso.
MANHEIM, K. (1958): *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar.
MARTÍN-BARÓ, I. (1983): *Polarización Social en El Salvador*, Estudios Centroamericanos, ECA, 129-143.
MATO, D. (2004): *Actores globales, redes trasnacionales y actores locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil,* en D. Mato (comp.) Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización. Caracas, FACES, U.C.V.
MEDINA M. y LÓPEZ MAYA, M. (2003): *Venezuela: Confrontación social y polarización política,* Caracas, Ediciones Aurora.
MITCHELL, W. (1996): *City of bits* [En red]. Massachusetts Institute of Technology. Disponible en: http://mitpress2.mit.edu/e-books/City_of_Bits/contents.html.
MONTAÑEZ, L. (1993): *El racismo oculto de una sociedad no racista.* Caracas, Tropykos.
MOSCOVICI, S. (1993): *La démocratie et rien d'autre. Faut-il avoir peur de la démocratie? Le genre humain*, París, Seuil, 26, 31-47.
— (1988): «Notes towards a description of social representations». *European Journal of Social Psychology,* 18, 211-250.
— (1979): *Psychologie des minorités actives,* París, Presses Universitaires de France.
— (1974): *Hommes domestiques, hommes sauvages*. París, Union générale d'éditions.
MOSCOVICI, S. y DOISE, W. (1992): *Dissensions et consensus*. Paris, Presses Universitaires de France.
MOSCOVICI, S. y GALAM, S. (1995): *Vers une théorie des phénomènes collectifs: consensus et changements d'attitudes*, en Drozda, E. (Dir) Irrationalités collectives, París, Delachaux et Niestlé.
MOSCOVICI, S. y ZAVALLONI, M. (1969): The group as polarizer of attitudes. *Journal of personality and social psychology*. 12, 2, 125-135.
MUGNY, G. y PÉREZ, J.A (1986): *Le deni y la raison*, Cousset, Delval.
NAÍM, M. y RAMÓN P. (1984): «El caso Venezuela: una ilusión de armonía,» en *El caso de Venezuela: una ilusión de armonía*, Caracas, Ediciones IESA.
SALAS, Y. (2004): «La revolución bolivariana y la sociedad civil: la construcción de subjetividades nacionales en situación de conflicto». *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 10, 291-111.
SAWAIA, B. (1888): «Afectividad y temporalidad en el cuerpo-teórico de la psicología Social», *Revista Avepso*, XX, 1, 14-19.
SCOTTO, I. (2004): *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*,

10, 2, 89.
SILVA, C. (2004): «Dos veces otro: polarización política y alteridad». *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 10, 2, 129-137.
— (1999): «El populismo poblado: psicopolítica del hartazgo y el voto real». *Revista AVEPSO*, XXII, 1, 109-119.
SMILDE, D. (2004): «Los evangélicos y la polarización: la moralización de la política y la politización de la religión». *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 10, 2, 163-181.
VALDIVIESO, M. (2004): *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 10, 2, 129-127.
WUNENBURGER, Jean Jacques (2003): *L'imaginaire. ¿Que sais-je?* París: PUF.

1. En el discurso polarizador que domina la opinión pública, se reconocen dos grupos claramente diferenciados: por un lado, el «chavismo», con un importante porcentaje de adhesión de los sectores populares y «la oposición» por la otra, generalmente asociada a las clases medias y altas.

2. El conflicto político que ha luchado por el poder y control social en las calles e instituciones públicas y privadas en Venezuela en los últimos cuatro años, libra también su batalla en el espacio virtual. En una multiplicidad de páginas de opinión política en la Red, se revela la desconfianza y el cuestionamiento a la legitimidad del Otro como interlocutor válido. En general, los internautas no operan en el ámbito de la argumentación o la retórica, la violencia discursiva en la red, está menos determinada por su coherencia racional que por la intensidad de la carga emocional que moviliza. . Tal como afirma Mitchell (1996) la Red elimina la dimensión tradicional de la legibilidad cívica y libera del lazo moral. Así, amparados en el anonimato, adeptos u opositores multiplican los estereotipos y la discriminación y exclusión del Otro a través de insultos, uso de la sátira, ironía y descalificación desde referencias a clase social, etnia, raza u otras características grupales o partidistas, que hacen extensivas a allegados y familiares del opositor (Lozada, 2002, 2004*a*).

3. Además de la violencia política del siglo XIX, tanto en los regimenes dictatoriales como en los sistemas democráticos del siglo XX, se reconocen fuertes expresiones de violencia política y social en Venezuela. Esta se manifestó, entre otros signos, en persecución, tortura y asesinato político (p. ej., Leonardo Ruíz Pineda y Jorge Rodríguez), masacres (El Amparo, Cantaura, Yumare); lucha armada (años sesenta y setenta), protestas callejeras (Viernes Negro, Caracazo).

4. Con Castoriadis (1975), quien reivindica la potencialidad heurística de la noción, Wunenburger (2003, p-28-29) señala cuatro grandes líneas de reflexión en torno al imaginario, que a pesar de sus divergencias, pueden vislumbrarse en autores como Bachelard, Levi-Strauss, Durant y Ricouer:

I. El imaginario, que revela el poder simbólico de la imaginación, obedece a una «lógica» y se organiza en estructuras donde se pueden formular ciertas leyes. El imaginario aunque se inscribe en infraestructuras (cuerpos) y superestructuras (significaciones intelectuales) es obra de una imaginación que es en gran parte independiente de los contenidos de la percepción empírica.

II. La imaginación es una actividad a la vez connotativa y figurativa que transciende aquello que la conciencia elabora bajo el control de la razón abstracta o digital.

III. El imaginario es inseparable de obras mentales o materializadas, que sirven a cada conciencia para construir el sentido de su vida, sus pensamientos y acciones. En este sentido, las imágenes visuales y lingüísticas contribuyen a enriquecer la representación del mundo o elaborar la propia identidad.

IV. El imaginario se presenta como una esfera de representaciones y de afectos profundamente ambivalente. Así, puede ser una fuente de errores e ilusiones. Su valor no reside solamente en sus producciones, sino en el uso que de ella se hace. La imaginación obliga entonces a formular una ética, una sabiduría de las imágenes.

En fin, los imaginarios sociales estructuran la memoria histórica, la experiencia social y construyen la realidad. Sin estas formas simbólicas, cargadas de significados y sentidos comunes compartidos, es difícil sostener los sistemas de racionalización ideológica en una sociedad, donde la diversidad cultural y las distintas formas de exclusión, reinterrogan permanentemente los discursos universalistas de democracia, igualdad y justicia.

5. El programa formó parte del proyecto de mediación política y social llevado a cabo por estas Instituciones en Venezuela en el marco del conflicto. Entre las actividades realizadas destacan: talleres, foros y seminarios públicos, consultorías, cursos de formación y acciones concretas en mediación y manejo de conflictos con distintos sectores sociales.

6. Los datos analizados acá forman parte de un macroproyecto de investigación

denominado Psicopolítica de la cibercultura que adelanta el Instituto de Psicología de la Universidad Central de Venezuela. Véase Lozada (2002, 2004*a*). Véase también www.globalcult.org.ve.

7. Como parte de los acuerdos establecidos en la Mesa de Negociación auspiciada por la OEA, Centro Carter y el PNUD, se realizó en agosto de 2004 un Referendum Revocatorio Presidencial, en el cual un 40 % rechazó la continuidad del mandato presidencial y un 60 % ratificó dicho mandato. A pesar del reconocimiento de dichos resultados por parte de los observadores nacionales e internacionales, los sectores de oposición acusaron un fraude electoral.

8. Las encuestas reconocían en el año 2005 un sector denominado NI-NI (ni con el gobierno, ni con la oposición) que representa aproximadamente un 51 % de la población, 37 % a sectores chavistas y 11 % de oposición. Sin embargo la aceptación del presidente Chávez se expresa en un 53 % (Interenlaces, marzo, 2005).

9. I. Martín-Baró (1986): Taller: Polarización social en El Salvador. Caracas: Congreso Interamericano de Psicología. En noviembre del año 1989, el psicólogo social Ignacio Martín-Baró murió asesinado por los escuadrones de la muerte junto con otros cinco jesuitas, en la Universidad Centro Americana José Simeón Cañas, donde ejercía funciones de vicerrector.

10. Las denominaciones son usadas para identificar al grupo contrario. Hordas, chusma, turbas, monos, indios, utilizadas por algunos sectores de la oposición para referirse a las personas que siguen al presidente Chávez, mientras que oligarcas, opusgay, escuálidos son términos usados por algunos sectores chavistas para identificar a la oposición. «Escuálido» DRAE: [adj.]Flaco, macilento. [adj.]Zool. Dícese de peces selacios que tienen el cuerpo fusiforme, hendiduras branquiales a los lados, fue un término usado al inicio del conflicto por el presidente Chávez, para descalificar una marcha opositora, el cual fue reivindicado por el sector opositor para identificarse.

11. Las convenciones socio-políticas acordadas en 1958 por el «Pacto de Punto Fijo» (pacto político de gobernabilidad post-dictadura el cual excluyó el partido comunista), que fueron naturalizadas durante más de cuarenta años, se desgastaron junto al sistema político, generándose nuevas formas de resistencia social y política.

12. El debate sobre los límites de la política impulsado por la ofensiva tecnocrática-neoliberal caracterizó según Contreras (2004) el proceso de despolitización y representación de las fronteras de la política. Así, en el marco de la confrontación de dos modelos políticos que subyacen en la nueva representación que emerge, el autor sostiene que el futuro y la viabilidad de la democracia en el país, depende del resultado del choque de fuerzas entre la exigencia de inclusión de los derechos ciudadanos y profundización de la democracia, y las tendencias excluyentes (vinculadas a las estrategias político-económicas del neoliberalismo) que libran su lucha actualmente en Venezuela.

13. Es notoria la apropiación de lo público y la lucha de los dos sectores en conflicto por el capital simbólico en ese espacio, En este contexto, el desplazamiento de los sectores medios desde los intereses particulares y sus espacios de poder a la esfera pública, lo que denomina Barrios (2004) «la salida del paraíso», juega un importante rol en la resignificación de lo político en dicho sector.

14. Se incluye acá el golpe de Estado del 12 de abril de 2002. Ante las estratégicas retóricas y jurídicas que calificaron de «vacío de poder» o «Rebelión Militar» los eventos ocurridos en Venezuela en el período comprendido entre el 12 y 13 de abril de 2002, suscribo la posición de Provea (Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos, 14-8-2002), que expone los siguientes argumentos para sostener que se trató de un golpe de Estado: «*a*) el presidente fue presionado por sectores militares (es decir, por quienes administran el monopolio de la violencia estatal); *b*) pese a que el comandante general Lucas Rincón notificó que el presidente había renunciado, nunca se mostró su renuncia firmada y, por el contrario, altos funcionarios públicos denunciaron que no lo había hecho; *c*) en el caso (no probado) de que hubiera renunciado

(hecho que, por haber ocurrido bajo coacción era ilegítimo), constitucionalmente le correspondía al vicepresidente sustituirlo; *d*) el presidente fue detenido e incomunicado, ilegal y arbitrariamente, por funcionarios militares sin que se hubiera realizado el procedimiento político y judicial establecido en la Constitución; *e*) el decreto mediante el cual se autoproclamó presidente de la República el empresario Pedro Carmona Estanga derogaba, además, la Constitución y los nombramientos de funcionarios electos por votación popular y los Poderes Ciudadano y Judicial; *f*) se produjeron acciones represivas contra funcionarios y simpatizantes del oficialismo, así como contra instituciones oficiales».

15. «La sociedad civil saluda el renacimiento de la República de Venezuela». Aviso de prensa firmado por destacados representantes de la sociedad civil venezolana, saludando el golpe de Estado del 12 de abril de 2002 (El Nacional, D-5, 13-4-2002). «Referéndum revocatorio presidencial o dictadura constitucional». Aviso de prensa llamando a la insurrección e irrespeto de la Constitución, publicada por el Bloque democrático (El Nacional, A-6, l3-2-2004).

16. «La violencia tiene, por tanto, una doble dinámica: se transforma en instituciones (normas y leyes) o se vuelca hacia lugares del imaginario (rituales y cultos) que provocan, simbólicamente, una liberación de las agresiones que la vida social reprime» (Blair, 1999, 116).

17. «Al grito de "cobardes, cobardes", centenares de manifestantes opositores tumbaron la barriada y colgaron ropa interior femenina en la alambrada en protesta por el Bloqueo militar. Militares dispersaron el domingo con gases lacrimógenos y balas de goma a decenas de miles de manifestantes opositores venezolanos que intentaban acercarse al mayor fuerte militar de Caracas». (El Nacional, 13-1-2003).

18. Los imaginarios del diablo y los dioses que llegaron a América con la conquista y cumplieron un papel muy activo en la evangelización, se han reactualizado en este contexto. Así, el presidente Chávez representa para unos el «mismísimo Demonio» y para otros el enviado divino, el «Salvador».

19. «Con un escapulario de la Virgen del Socorro en la mano, el presidente de Venezuela, Hugo Chávez, reiteró su fe católica y desmintió que sienta temor por la Virgen como dicen, según aseguró, sus opositores, a los que volvió a calificar de "locos". "Hay una tesis peregrina de que yo le temo a la Virgen, que me paralizo si veo una Virgen, es cosa de locos, de psiquiátrico", dijo Chávez, quien afirmó tener pruebas de que la oposición realizó marchas con "rutas" de la Virgen, a sugerencia de "planificadores locos"» (El Universal, 14-12-2003).

20. «Los ataques representan una acción cobarde de quienes no son capaces de enfrentar al contrario con ideas y argumentos, pero también es una señal clara que envían, conociendo nuestra mayoritaria preferencia religiosa, de lo que están dispuestos a hacer, para imponer su revolución. Una vez más un régimen totalitario utiliza lo religioso para enviar un mensaje político» (Enrique Medina Gómez: General de División [Ejército], Política y religión, El Universal, 17-2-2003).

21. La propuesta gubernamental liderada por Hugo Chávez reivindica y resignifica algunos postulados del ideario de Simón Bolívar, el «libertador» de cinco países latinoamericanos (Venezuela, Colombia, Bolivia, Ecuador y Perú) de la colonización española. Así, se llama Bolivariano el movimiento social que sigue esta propuesta.

22. Cuenta el mito que María Lionza era una princesa indígena, que fue raptada por una anaconda, dueña de una laguna. Dios escarmentó al animal, provocándole que se hinchara hasta explotar, lo que produjo una inundación que causó la muerte a todos los indios de la tribu de la doncella. La pequeña se convirtió en la dueña de la selva y de los animales salvajes. Su nombre original se perdió y el de María surge a partir de la concordancia con la Virgen. La reina vive en las montañas de Sorte —estado de Yaracuy, región centro occidental de Venezuela— donde asisten miles de fieles buscando un milagro. En Caracas, en la entrada a la autopista del este, cerca de la entrada de la Universidad Central de Venezuela, se encuentra una estatua de ella montada en una

danta, a la que se le hacen numerosas ofrendas florales.

23. Babalao o Babalawo: padre de los Secretos, el sacerdote supremo de la santería (religión afrocubana). Es el único que puede leer el tablero de Ifá. Se cree que la etimología de la palabra es «babá» (padre) + «awó» (secreto).

24. El debate sobre el populismo, justo con otros ismos: militarismo, comunismo, neoliberalismo, marxismo, también se ha reactivado en el marco del conflicto. Así, además de la tradicional concepción peyorativa del mismo, se habla de «neopopulismo» y de «populismo radical», este último reivindicando una manera de interpelar y constituir al sujeto político en épocas de crisis hegemónica y expresión de la transformación del imaginario político en América Latina (Laclau, 1987).

25. Dicha legitimación supone la construcción discursiva de argumentos con la capacidad de imponerse como válidos e incuestionables y simultáneamente evitar la tematización y pruebas de tal validez, mediante la restricción sistemática de la comunicación. La construcción simbólica del mercado como mecanismo de integración e interpelación de la sociedad venezolana constituyó parte de este proceso legitimador.

26. «Frente a un escenario de profunda dislocación y fragmentación del imaginario socio-político y con un discurso de interpelación democrático-popular Chávez triunfa en las elecciones de 1998. Las profundas mudanzas sociales y políticas que el triunfo del presidente Chávez le imprimen al país implicaban la transgresión y desestabilización de órdenes y predios antes seguros, la pluralidad de formas participativas de actores emergentes consolidaban un futuro preñado de posibilidades, a la par que la incertidumbre y el desasosiego crecía en los actores tradicionales. Cunde ahora un tiempo de tumulto, de efervescencia pública resultante de la politización de lo social. En todo caso, los debates sobre el futuro político de Venezuela se viven, paradójicamente, no como una transición, como una alteración sin quebrantos, sino como una ruptura, como un quiebre profundo con el proyecto político anterior» (Contreras, 2004:125-126).

27. Las luchas por el reconocimiento en el Estado democrático sólo tienen fuerza legitimadora en la medida en que todos los grupos puedan tener acceso al espacio público político, puedan articular sus necesidades, puedan hacer oír su voz y nadie sea marginalizado o excluido (Habermas, 1979).

28. No se profundiza acá la discusión acerca de la relación de complementareidad y co-determinación de imaginarios y representaciones sociales, ni su articulación con otros conceptos como el de minorías activas que constituyen una importante herramienta de análisis de los procesos de cambio socio-político que se viven hoy en América Latina. En tal sentido, actualmente adelantamos en el Instituto de Psicología de la Universidad Central de Venezuela, un proyecto que analiza el rol de los factores subjetivos y la mediatización e instrumentalización política de la acción de movimientos minoritarios (étnicos, sindicales, campesinos) y de liderazgos y fuerzas emergentes en Venezuela.

AUTORES

ÁLVARO AGUDO GUEVARA. Sociólogo egresado de la UCV, magíster en Bibliotecología de la UNAM, profesor asociado de la Escuela de Bibliotecología y Archivología y de la Maestría en Gerencia de Redes de Servicios de Información de la UCV. Ha sido asesor en diferentes ocasiones de la UNESCO y el CERLALC (Centro Regional para el fomento del libro y la lectura en América Latina y el Caribe). En el curso de su carrera ha desarrollado una línea de investigación sobre información y comunidad, y publicado múltiples capítulos, artículos e informes internacionales en esa área. Así mismo ha formado parte de diversos grupos de investigación en el área de comunidades y representaciones sociales, ha sido asesor de la Coordinación de Investigación de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV y ha ejercido los cargos de director de la Escuela de Bibliotecología y Archivología UCV, coordinador de la Maestría sobre Gerencia de Redes de Información UCV, director del Banco del Libro, siendo actualmente miembro permanente de la junta directiva de esa institución.

ANTONIO CARLOS (TUNICO) AMANCIO é bacharel em cinema pela UFF e mestre e doutor pela USP. Seus principais trabalhos acadêmicos passaram à forma de livro: «O Brasil dos gringos: imagens no cinema», pela Intertexto, Niterói, 2000, e «Artes e manhas da EMBRAFILME: cinema estatal brasileiro em sua época de ouro», lançado pela EDUFF também em 2000. Tem se especializado no estudo sobre a representação do Brasil no cinema, em artigos publicados em revistas nacionais e estrangeiras.

Curta-metragista, é também roteirista e se encarrega no Curso de Cinema da UFF dessa disciplina, junto com Cinema Latinoamericano. No longa-metragem, acaba de co-roteirizar com Lucia Murat o documentário «O Olhar estrangeiro», de 2005, baseado em sua tese de doutorado. Orienta alunos na pós graduação dos cursos de Comunicação,

Informação e Imagem e no de Ciência da Arte. Coordena o Laboratório de Investigação Audiovisual (LIA) do Instituto de Arte e Comunicação Social da UFF, onde produz cd-roms pedagógicos.

ÁNGELA ARRUDA. Docente/investigadora del Instituto de Psicología de la Universidade Federal de Río de Janeiro, Programa de Pos-grado en Psicología y Núcleo de Estudios de Salud Colectiva. Doctora en Psicologia Social, Universidade de São Paulo, Brasil. Editora de la revista *Arquivos Brasileiros de Psicología*. Coordina el Grupo de Trabajo Imaginarios latinoamericanos del Laboratorio Europeo de Psicología Social (MSH, París) y el Proyecto Imaginario y representaciones sociales de Brasil. Ha publicado *Representando a Alteridade* (1998), Petrópolis: Vozes, y artículos sobre el imaginario y las representaciones sociales de Brasil y de ser brasileño. E-mail: arrudaa@centroin.com.br

LISLE ASTORGA. Licenciada en Psicología Social y cursante de la Maestría en Psicología Social de la UCV. Desde el año 2002 ha ejercido primero como auxiliar y luego como asistente de investigación del proyecto Reconstruyendo la identidad a partir de la Memoria Histórica: una alternativa de lucha contra la indefensión, bajo la responsabilidad de María A. Banchs. En su rol de asistente ha realizado monografías sobre diversos temas relacionados con el mencionado proyecto. En el año 2005 dictó la asignatura Teorías en Psicología Social a los estudiantes de la opción de psicología social, Escuela de Psicología, UCV.

MARÍA A. BANCHS R. Licenciada en Psicología de la UCAB, doctora en Psicología Social de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y profesora titular e investigadora en la Escuela de Psicología y la Maestría de Psicología Social de la UCV. En el curso de su carrera ha desarrollado una línea de investigación sobre Representaciones Sociales, metaparadigmas y paradigmas en la Psicología Social contemporánea, temas sobre los cuales ha publicado múltiples artículos y capítulos de libros, coordinado varios grupos de investigación. Ha ejercido los roles de jefa del Departamento de Psicología Social, jefa de la Cátedra de Psicología Social y de la Cátedra de Planificación de la Investigación en la Escuela de Psicología, UCV; ejerció como presidenta de la Asociación Venezolana de Psicología Social en el período 2000-2002. Fue condecorada en 1998 con la Orden Argelia Laya, otorgada por la Fundación para la Promoción de la Mujer del Consejo Nacional de la Mujer, en 1999 con la orden Josefa Camejo del Rectorado y Centro de Estudios de la Mujer de la UCV; en 2000 con la orden al mérito académico José María Vargas y en 2005 con el premio Augusto de Venanzi a la mejor trayectoria de investigación de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.

MARTHA DE ALBA. Profesora-investigadora a tiempo completo en el De-

partamento de Sociología, Licenciatura de Psicología Social, en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México. Realizó su doctorado y maestría en Psicología Social en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, y una especialidad en Psicología Ambiental en el Laboratorio de Psicología Social de la Universidad René Descartes, París V. Ha publicado artículos en revistas y libros nacionales e internacionales sobre temas como imaginarios, representaciones sociales, mapas cognitivos, relación espacio-sociedad en el campo de los estudios urbanos. E-mail: marthadealba_uami@yahoo.com.mx

ALFREDO GUERRERO TAPIA. Profesor a tiempo completo en la Facultad de Psicología de la UNAM. Profesor visitante en la Universidad Autónoma de Querétaro y Universidad Autónoma de Puebla. Candidato a doctor en Psicología Social Ambiental. Sus líneas de investigación son: psicología política, representaciones sociales, imaginarios, y pensamiento latinoamericano, en las que tiene diversas publicaciones. Integrante del Grupo Internacional de Investigación sobre Imaginarios Latinoamericanos. Co-coordinador de los libros *Psicología del trabajo. Nuevos desarrollos teórico-empíricos* y *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*. E-Mail: alfredog@servidor.unam.mx

DENISE JODELET est Directeur d'Etudes retraitée à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales et membre du Comité Directeur du Laboratoire Européen de Psychologie Sociale de la Maison des Sciences de l'Homme, à Paris.Dans le cadre du Laboratoire de Psychologie Sociale, qu'elle a dirigé durant les années 90, elle a amené à soutenance 30 thèses, établi des relations suivies avec diverses universités latino-américaines, notamment en Argentine, Brésil, Chili, Cuba, Mexique, Vénézuela. Se consacrant à l'étude théorique et empirique des représentations sociales, elle a conduit un ensemble de travaux dans les champs de la santé et du corps, de l'environnement, de l'éducation et de la mémoire sociale. Entre autres publications, deux de ses ouvrages ont été publiés aux Presses Universitaires de France *: Les représentations sociales* (traductions en italien et portugais) et *Folies et Représentations sociales* (traductions en anglais, portugais, espagnol). Elle a contribué à divers ouvrages en langue espagnole et portugaise

MIREYA LOZADA SANTELIZ. Docente/investigadora de la Universidad Central de Venezuela. Doctora en Psicología, Université de Toulouse-Le Mirail. Coordina la Maestría en Psicología Social de la Universidad Central de Venezuela, y dirige la Unidad de Investigación en Psicología Política del Instituto de Psicología de esta Universidad. Ha participado en el Grupo de Trabajo Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización de CLACSO. Desarrolla actualmente proyectos de investigación en dos ejes problemáticos: Democracia, espacio públi-

co y vida cotidiana y Psicopolítica de la cibercultura. Email: mlozada@reacciun.ve

CLARILZA PRADO DE SOUZA. Licenciada en Psicología Social. Realizó estudios de Maestría y Doctorado en el área educativa. Su línea de investigación se centra en los procesos cotidianos de construcción de la cultura compartida por la comunidad escolar. Sus intereses se dirigieron hacia el estudio de las representaciones sociales. Actualmente dirige diversas investigaciones en el Núcleo de Investigación en Representaciones Sociales en Educación, del Programa de Posgrado en Psicología de la Educación de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo.

LILIAN ULUP. Psicóloga/investigadora de la Universidade Federal de Río de Janeiro con Maestría en Educación, Instituto de Estudios Avanzados en Educación de la Fundação Getúlio Vargas. Directora de prácticas curriculares en el campo de psicología escolar. Coordinadora técnica general de prácticas curriculares de la División de Psicologia Aplicada Isabel Adrados del Instituto de Psicología de la Universidade Federal de Río de Janeiro. Coordina el equipo de investigación del Proyecto Imaginarios y representaciones sociales de Brasil en Río de Janeiro. E-mail: ulup@globo.com

ÍNDICE

PARTE CUARTA
LA MIRADA PROPIA: CARTOGRAFÍAS IMAGINARIAS EN MÉXICO

PARTE QUINTA
LA MIRADA PROPIA: IMAGINARIOS SOCIALES EN LA VENEZUELA DE HOY